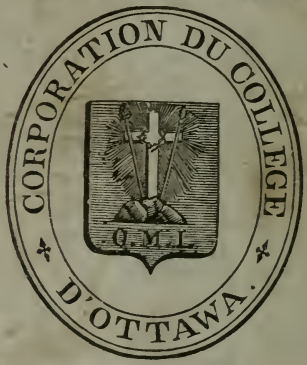
U d'/of OTTAWA
39003000540806

LIBRARY
— OF THE —
OTTAWA COLLEGE.



K
5B
32

310
250
2 vol

L'ESPRIT HUMAIN

ET SES FACULTÉS

Paris, imprimerie P.-A. Bourdier et Cie, rue Mazarine, 30.

L'ESPRIT HUMAIN

ET

SES FACULTÉS

PAR

M. L. BAUTAIN

Ex-professeur de Philosophie à la Faculté des Lettres de Strasbourg,
ancien Vicaire général de Paris, Vicaire général de Bordeaux, Professeur de Théologie
morale à la Sorbonne, Docteur en Théologie, en Médecine et ès Lettres,
Supérieur de la maison de Juilly, etc., etc.

NOUVELLE ÉDITION

—

TOME PREMIER

UNIVERSITÉ D'OTTAWA
O. M. I.
UNIVERSITY OF OTTAWA
ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX
OMI
CANADA.

PARIS

A LA LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS

1870

Réserve de tous droits.

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Université d'Ottawa
BIBLIOTHECA
uOttawa

BF
162
.B375
1859
v.1

UNIVERSITY OF OTTAWA
OMI
CANADA.

AVERTISSEMENT

Cet ouvrage, qui a paru sous un autre titre il y a plusieurs années, ne se trouvait plus dans la librairie. Nous le réimprimons, parce que nous savons qu'il a été utile à beaucoup de professeurs et d'élèves de philosophie. Bien que ce genre d'études soit moins en faveur aujourd'hui, nous aimons à croire qu'il y a encore parmi nous assez d'hommes désireux de se connaître dans la plus noble partie de leur existence, pour qu'un livre, qui leur facilite cette étude, soit apprécié et recherché.

Nous lui avons donné un titre plus populaire, pour nous accommoder au goût du jour, qui s'effarouche des titres scientifiques. Au fond, les termes employés des deux côtés signifient la même chose. Que cet écrit

s'appelle *Psychologie expérimentale* ou *l'Esprit humain et ses facultés*, considérées dans leur développement et leur exercice, il n'y a en réalité aucune différence, sinon que le second titre, plus simple, est aussi plus précis, plus caractéristique, parce qu'il désigne spécialement son objet, à savoir, l'étude exclusive des facultés intellectuelles, ou qui servent à la formation de la connaissance, tandis que le mot *psychologie* s'applique à l'âme tout entière, et par conséquent aux facultés morales et aux fonctions de la volonté, comme à celles de l'esprit.

Nous avons employé dans ce travail la méthode des sciences d'observation, qu'on appelle en philosophie *méthode psychologique*, parce que nous avons voulu faire un traité scientifique de l'esprit humain, et non une suite d'instructions religieuses ou d'exhortations pieuses à propos de l'esprit de l'homme et de ses facultés. Nous ne trouvons point mauvais qu'on prenne cette autre voie, pour enseigner en édifiant, et nous l'avons nous-même suivie en mainte occasion. Seulement cette manière de faire de la philosophie est peu en faveur auprès des savants. Ils prétendent, à tort ou à raison, qu'elle contribue plus à l'édification des fidèles qu'à l'avancement de la science, soit à cause des données transcendantes, tirées de la révélation, lesquelles à leurs yeux ne doivent pas servir de principes philosophiques, soit par les hypothèses plus ou moins

hasardées, les conjectures plus ou moins probables, les analogies parfois forcées, qui y sont employées.

Comme il y a partout en ce monde des avantages et des inconvénients, et qu'on a en général les défauts de ses qualités, nous ne nions point que la philosophie religieuse, au moins comme on l'a faite de nos jours, n'ait mérité quelques-uns de ces reproches, au milieu du bien qu'elle a pu opérer. Prenant pour *a priori* le dogme chrétien et le trésor de vérités qu'il renferme, elle a voulu en déduire la science de l'homme, sans s'inquiéter assez de retrouver toutes les conséquences dans les faits patiemment observés; en sorte qu'elle a été plus autorisée à dire ce qui doit être que ce qui existe en effet. En un mot, comme il arrive toujours ici-bas, un excès en a amené un autre. L'abus de la méthode psychologique, proclamée unique et à laquelle on avait tout rapporté, a produit une réaction en sens contraire; et à son tour cette méthode, longtemps triomphante dans les écoles, a été rabaissée au delà de la justice, et peut-être sacrifiée sans raison. Car enfin, à quelques spéculations sublimes que l'explication des faits puisse donner lieu, ils restent toujours des faits, et pour les bien connaître, il faut commencer par les constater, par les décrire, et pour cela les étudier minutieusement, avec persévérance, dans le domaine de l'expérience, et par tous nos moyens de les percevoir et de les observer.

C'est ce que nous avons tâché de faire dans ce traité, où nous avons employé toutes les ressources de l'observation, appliquée aux faits spirituels dont nous avons le sentiment et la conscience. L'apôtre saint Paul dit au second chapitre de la première aux Corinthiens: « Qui sait ce qui se passe dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, il n'y a aussi que l'esprit de Dieu qui connaisse ce qui est en Dieu. » Il faut donc se placer franchement sur le théâtre de la conscience humaine pour apercevoir et constater ce qui s'y passe. L'observateur trouvera souvent dans les faits les causes, les moyens et les ressorts de leur manifestation. Il doit commencer par cette méthode d'explication, qui ressort des phénomènes eux-mêmes, et si elle ne suffit point, et en effet elle est souvent insuffisante, il pourra s'aider d'autres secours qui lui apporteront de nouvelles lumières : à peu près comme si le spectateur dans un théâtre, après avoir considéré ce qui se passe devant ses yeux sur la scène, allait ensuite derrière la scène, par-dessus et par-dessous, pour saisir les ressorts cachés, qui, en définitive, mettent en mouvement ce qui lui est montré. Ainsi dans la production des faits de ce monde, matériels ou spirituels, dans la nature physique ou dans la conscience humaine, il y a un fond, un dessus et un dessous, que l'observation psychologique n'atteint point, mais qui peut nous être manifesté ou révélé

par la parole de celui qui a créé l'homme et le monde, qui les gouverne et les conserve par sa providence, et connaît seul par conséquent le dernier mot de la création et de ses lois.

Quand donc nous avons extrait par l'abstraction et la généralisation de l'observation des phénomènes tout ce qu'elle peut donner, après avoir décrit scrupuleusement les faits et posé aussi exactement que possible la loi qui semble les régir, le rôle de la raison spéculative étant fini et sa portée épuisée, et trouvant encore devant nous des choses qui lui sont inexplicables, nous nous adressons volontiers alors, dans l'impuissance des moyens naturels, à l'enseignement supérieur de la parole divine, si nous y rencontrons quelque chose d'applicable au cas donné. Ce nous est un véritable bonheur que d'éclairer les choses de ce monde, toujours plus ou moins ténébreuses, de la lumière d'un monde plus élevé, et de pouvoir, jusque dans les spéculations de la science, rattacher la terre au ciel et l'humain au divin. De cette manière on retire tous les avantages de la méthode psychologique, en évitant ses inconvénients et surtout ses excès. On ne la déclare point unique, exclusive, omnipotente, arbitre suprême de la philosophie et même de la création. On reconnaît que la raison dernière de l'homme n'est point en lui, puisqu'il ne s'est pas fait lui-même, et l'on ne prétend point déduire toute son existence ni même toute sa science de son

moi. Puis, quand on a épuisé par l'observation les richesses et les ressources de ce moi, qui, tout borné qu'il est, a encore tant de grandeur et de fécondité, on s'adresse plus haut pour couronner l'œuvre, et alors la lumière éternelle, qui a tout fait par la parole ou le Verbe, et qui est au fond de toutes choses par les idées divines qu'elle a réalisées et par sa vertu qui les maintient dans les faits, vient en aide aux explications rationnelles pour illuminer et confirmer les résultats de la science humaine.

Le lecteur remarquera que nous avons insisté sur la partie anatomique et physiologique des organes des sens plus qu'on ne le fait d'ordinaire dans les traités de psychologie. C'est que nous avons la conviction, qu'il faut connaître à fond l'homme physique et son organisation pour expliquer convenablement plusieurs fonctions de l'intelligence et les actes de l'homme moral. C'est surtout dans cette vue que nous avons autrefois étudié la médecine et les sciences qui s'y rapportent. Ces détails techniques rendront service, nous l'espérons, aux professeurs de philosophie, qui n'ont ni le temps ni l'occasion de faire de telles études, et qui se perdraient dans les ouvrages spéciaux sur ces matières. Nous croyons leur avoir donné à peu près tout ce qu'il leur est nécessaire de savoir sous ce rapport pour leur enseignement.

Nous voudrions, par contre, que ceux qui écrivent

sur la physiologie et la pathologie, et les médecins en général, qui peuvent tirer un si grand parti de la connaissance de l'homme, même pour le secourir physiquement, en fissent autant de leur côté, et joignissent à leurs travaux sur l'organisme et la nature matérielle une étude sérieuse et approfondie des sciences philosophiques, et particulièrement de la psychologie. Car, puisque l'homme est composé d'une âme et d'un corps et que l'une et l'autre font partie intégrante de sa personnalité, il est évident qu'on ne peut bien connaître ni traiter la personne humaine, qu'en la considérant dans ses deux natures et dans leurs rapports, et en sachant diriger et combiner leur influence réciproque. Si les médecins étaient plus philosophes et les philosophes un peu médecins, au moins en théorie, la philosophie et la médecine y gagneraient singulièrement dans la spéculation et plus encore dans la pratique. Ces deux grandes parties de la science humaine s'entendraient le plus souvent au lieu de se diviser et de se combattre, et l'on verrait bientôt le matérialisme avec ses erreurs grossières, ses ignominies et ses scandales disparaître, au moins dans la science et dans les écoles.

Nous avons profité de cette réimpression, pour retrancher ou corriger plusieurs passages obscurs, ou qui auraient pu être mal interprétés, nous faisant un devoir de nous conformer en cela à des conseils aussi

sages que bienveillants. Du reste nous soumettons de tout notre cœur cette nouvelle édition, comme tous nos autres ouvrages, au jugement du saint-siége, dont nous nous glorifions d'être un des serviteurs les plus respectueux et les plus dévoués.

L. BAUTAIN.

15 février 1859.

L'ESPRIT HUMAIN

ET SES FACULTÉS.

CHAPITRE PREMIER.

OBJET DE CE LIVRE.

---

§ 1.

Le but de cet ouvrage est de faire connaître l'esprit de l'homme dans les divers modes de son exercice, ou par la considération de ses diverses manières d'agir, qu'on appelle ses puissances ou ses facultés. Mais conformément au sens de la langue française, qui distingue toujours l'esprit du cœur, attribuant à l'esprit la recherche et la connaissance du vrai, par conséquent la formation de la science, et au cœur le goût et la pratique du bien, c'est-à-dire toute la partie morale et affective de la vie humaine, nous entendons ici par l'esprit humain ce par quoi l'homme pense pour chercher, découvrir et démontrer le vrai, dans la partie

intellectuelle ou cognoscitive de l'âme. Nous voulons étudier l'âme exclusivement dans sa partie pensante, et, par l'exposition des faits internes et externes qui concourent à la formation de sa connaissance, lui apprendre comment elle pense et à mieux penser.

Cette étude, qui est une préparation à la logique, est une partie de la psychologie, et nous ne pouvons l'entreprendre avec sûreté sans poser d'abord quelques notions générales, en forme de prolégomènes, sur cette science plus vaste, à laquelle elle se rapporte.

§ 2.

1° La psychologie est la science de l'âme humaine, considérée dans la plénitude de son être et dans le développement complet de toutes ses puissances, sensibles, intellectuelles et morales. 2° Comme toute science, elle tend à expliquer son objet : expliquer une chose, c'est montrer son origine, sa nature, sa loi, sa fin, ainsi que les moyens par lesquels elle tend à accomplir cette fin. 3° L'âme, en se développant, se pose en puissances et en facultés : elle est le principe subjectif, le centre d'où part toute l'existence humaine. Unie au corps, elle constitue la personnalité de l'homme, dont elle est le foyer, et quoiqu'elle anime le corps, elle ne peut commencer à vivre que par une excitation objective, qui lui arrive à travers les milieux physiques et organiques dont elle est enveloppée.

1° Expliquer un objet, ce n'est pas seulement le décrire, en signaler les caractères les plus saillants, afin qu'on puisse le distinguer et le reconnaître au milieu des objets coexistants. Expliquer, c'est rendre raison d'un fait, c'est dire comment ce fait a été amené, produit, donc ses antécédents ; ce qu'il porte en lui, ce qui le constitue, donc ses éléments ; ce qui peut sortir de lui ou ce qu'il produira à son tour, donc ses conséquents. Tout ce qui existe dans le monde a sa cause, sa nature, sa loi, sa destination. La science, pour être complète, pour être digne de son nom, doit être adéquate à son objet ; elle doit reproduire par le discours tout ce qui se fait dans la réalité, tout ce qui a lieu dans la nature. Or, la nature, par son développement, fait une *explication* continuelle, et ainsi elle enseigne sans cesse, en sorte que la science comme l'art doit avant tout la regarder, l'écouter, puis représenter dans son langage ce que la nature fait et dit dans le sien. Toutes nos démonstrations scientifiques ont donc leur modèle dans la nature qui produit sans cesse par l'enchaînement des causes et des effets, lequel part en définitive de principes supérieurs qui dominent tous les faits et la nature elle-même. L'homme ne pense ainsi les choses en lui que parce qu'elles se font dans le même ordre hors de lui ; et la justesse, la rectitude de sa pensée dépend de cette conformité.

L'âme humaine, telle qu'elle existe dans le monde, nous apparaît comme un fait dont nous devons chercher la cause. D'où vient-elle? Comment est-elle arrivée ici-bas? Pourquoi sous cette forme et dans cet orga-

nisme? Où était-elle avant de descendre sur la terre, et pourquoi est-elle soumise au mode d'existence qu'elle affecte aujourd'hui? Quelle est la nature de l'âme; quelles sont ses puissances, ses facultés, ses fonctions? Comment se développe-t-elle en union avec le corps et sous quelle condition? Dans quels rapports se trouve-t-elle avec ce qui l'entoure, et quels en sont les résultats? Quelle est sa destination ici-bas, le but de son développement, la voie de son perfectionnement? Ce perfectionnement est-il borné au monde actuel ou se continue-t-il au delà? Que devient l'âme au sortir de ce monde, quand elle est séparée du corps qu'elle anime maintenant? Quelle transformation subit-elle après la mort? Où va-t-elle et quelle est sa fin dernière? Problèmes psychologiques que la science doit au moins agiter, si elle ne peut les résoudre. Elle ne sera vraiment science de l'âme, que si elle a des lumières à donner sur toutes ces questions, même quand elle ne les sonderait point jusqu'au fond, et ne pourrait tout expliquer. Il ne peut donc pas en être de la psychologie comme des sciences dites naturelles. Celles-ci peuvent, sans inconvénient, n'être qu'une histoire de la nature, c'est-à-dire, une description de faits particuliers qui se résument en d'autres faits plus généraux, qu'on appelle lois, lesquelles doivent régir dans leur exercice certains agents inconnus, nommés forces, principes, fluides, propriétés vitales, qui sont posés comme des x, sans qu'on cherche à se rendre raison de leur nature. Nous sommes plus exigeants pour les faits intellectuels et moraux. Par le sentiment intime qui

les éprouve, par la conscience qui les constate, nous communiquons avec la sphère plus haute dont ils dérivent, et comme ces faits sont nous-mêmes sous nos divers modes d'existence, nous ne pouvons nous contenter d'une simple description de phénomènes et de qualités. Il ne nous suffit point de savoir comment les faits de notre âme se produisent, nous voulons en connaître la cause et le but; car nous avons besoin de savoir d'où nous venons, ce que nous sommes et où nous allons. L'homme ne peut se regarder comme un phénomène transitoire; il croit instinctivement à la perpétuité de son être, et il ne conçoit pas la possibilité de l'anéantissement. Une philosophie sérieuse ne peut donc s'arrêter à la superficie de la vie; il faut qu'elle entre avec le flambeau de la psychologie dans les entrailles de l'âme humaine, afin que l'homme apprenne à se connaître dans ce qu'il y a de plus profond en lui, et que ses convictions sur ce qu'il lui importe le plus de savoir se forment ou plutôt se consolident; car presque toujours elles ont déjà été posées en lui sous la forme de la croyance par l'enseignement religieux, et c'est ce qui leur donne la base la plus ferme.

L'âme est pour son développement dans la même condition que toutes les forces de ce monde; elle ne peut se manifester qu'à travers le corps et par des moyens matériels; en sorte qu'en elle, comme partout ici-bas, la vie, la lumière ou l'acte, sortent toujours de la mort, des ténèbres, de l'immobilité. Ce qui donne à penser sur l'état de ce monde dans lequel la mort et les ténèbres prépondèrent d'a-

bord; et où chaque naissance, chaque production, est le résultat d'une lutte, d'un triomphe de la lumière et de la vie. Le progrès y coûte aussi cher que la naissance, et il n'y a d'avancement possible qu'au prix d'un combat non interrompu, que par un brisement continuel de liens et d'entraves. Dans tous les règnes de la nature la vie est d'abord dans les chaînes de la matière, opprimée et comme étouffée par elle. L'étincelle ne jaillit du caillou que s'il est frappé; la chaleur s'en dégage par le frottement et la compression; toutes les puissances chimiques dorment dans la gangue minérale, jusqu'à ce que par la contrition, la dissolution ou la pression de la masse qui les emprisonne, elles puissent entrer en contact, se pénétrer et manifester leur énergie. Notre terre ne vit et ne produit que si elle est dissoute par l'eau, échauffée, dilatée par le rayon solaire; et le champ, que la main de l'homme cultive, ne devient fécond, que quand il est ouvert par le soc et brisé par la herse. La vie du végétal est enfermée dans l'écorce dure de la graine; elle y est avec toutes ses vertus, avec les caractères de son espèce, avec ses feuilles, ses fleurs, ses fruits, sa semence. Mais si l'enveloppe n'est déchirée, le germe reste inerte et la vie captive. Il en est de même de la vie animale; elle dort dans son germe, au sein de la matière non fécondée; la fécondation est un acte libérateur qui rompt ses chaînes, l'arrache à l'inertie, et l'entraîne au dehors.

Ainsi de l'âme de l'homme. Elle est aussi une semence, mais une semence céleste, un germe divin, et comme tel elle porte en elle les caractères de

son espèce, les vertus et les qualités de l'homme. Comme le grain de blé, elle est jetée sur la terre dans une écorce terrestre; elle y dort, jusqu'à ce que la fécondation s'opère en elle, jusqu'à ce que le Soleil des esprits la pénètre et la vivifie; alors elle végète quelque temps comme tout ce qui commence à vivre, puis elle grandit, s'accroît par la nourriture, se développe, manifeste ses puissances et ses facultés; et elle finit, comme la plante, par s'épanouir dans la floraison, par se compléter dans la fructification qui renferme le gage de sa perpétuité. Mais à l'âme, comme à la plante, comme à tout être vivant, il faut une influence extérieure pour la vivifier, pour la nourrir, pour la soutenir et la diriger; il lui faut après la fécondation la culture ou l'éducation : *Vos agricultura Dei estis*. L'homme a été semé dans l'ignominie, il se lèvera dans la gloire ; et son enveloppe grossière et périssable sera transformée en un corps brillant et incorruptible (*Épît. aux Corinth.*, chap. xv).

L'âme est le foyer de la personnalité humaine. En elle réside la vie propre de l'homme qui fait son individualité, ce par quoi les âmes sont impénétrables à leur manière, un individu ne pouvant s'identifier avec un autre; chaque âme, comme une monade indestructible, occupant sa place dans l'espace infini. Cette monade n'est ni vide ni inerte, une fois qu'elle est excitée par la vie. C'est une semence d'homme, c'est le germe immortel de l'humanité, tout plein des virtualités du genre. En outre, c'est l'âme de tel homme, c'est-à-dire de l'humanité spécifiée, individualisée dans un être

particulier, et unie à un corps par la génération, laquelle s'opérant par des facteurs individuels, la marque aussi de leurs caractères et lui imprime pour ainsi dire leur cachet; en sorte que dans chaque âme qui arrive en ce monde il y a d'abord le fond commun de l'humanité, puis les modifications imposées par l'état général du genre humain à tel degré de son développement, celles qui viennent de la race, de la famille, et enfin des parents qui concourent à l'amener à l'existence. De là toutes les prédispositions qu'elle apporte avant d'être en relation avec le monde extérieur; et ces virtualités passeront successivement en acte, en réalisation, à mesure qu'elle se posera au dehors sous l'influence continue des agents et des circonstances au milieu desquels elle est appelée à vivre. Mais remarquons bien qu'elle n'a pas plus l'initiative de sa vie qu'elle n'a eu celle de sa création; son développement au physique comme au moral n'est jamais qu'une réaction. Ainsi il faut deux choses principales pour que l'âme se manifeste en puissances et en facultés : d'abord un fond qu'elle apporte avec elle, qu'elle porte en elle, où se trouve la raison de ce qu'elle peut devevenir, le principe subjectif de son développement futur ; puis, afin que ce fond soit exploité ,mis en culture, il faut une action du dehors qui pénètre l'âme à travers le corps et ses organes, par les sens, par toute son enveloppe, et l'excite à la réaction. Alors commence le procédé vital de l'âme qui là, comme partout où il y a vie, provient de l'acte et du réacte, de la pénétration réciproque du subjectif et de l'objectif. La vie de cha-

que créature est donc toujours quelque chose de mixte, de complexe; elle est le résultat d'un rapport, et tout rapport par sa nature est double ou dualité, puisqu'il provient de la pénétration de deux termes, du flux et du reflux de l'un dans l'autre, de deux lignes d'action identifiées.

§ 3.

Il y a deux manières d'étudier l'âme humaine, et ainsi deux espèces de psychologie. La première part de l'*idée* de l'âme, et elle en déduit toute sa constitution spirituelle, depuis sa forme la plus pure et ses puissances les plus hautes, jusqu'à ses fonctions inférieures, qui ressortent de son union avec le corps. Cette méthode, qu'on appelle *transcendante* ou *à priori,* est la plus scientifique, parce qu'elle est tout analytique, c'est-à-dire conforme à la génération des facultés et à leur hiérarchie naturelle; mais, par sa sublimité et à cause de sa rigueur, elle est moins propre à l'enseignement élémentaire. Elle suppose au-dessus d'elle une science métaphysique, explicite ou implicite, qui lui fournit l'*idée* de l'âme humaine, principe de son développement. La psychologie ainsi faite s'appelle *psychologie pure* ou *transcendante.*

Il n'y a point de science proprement dite, sans une *idée* qui lui serve de principe; en d'autres termes, la science doit partir de l'idée de son objet, et exposer

analytiquement tout ce qu'elle renferme. Ainsi se constitue primitivement la science mathématique, comme science des nombres ou comme science de l'étendue. Les nombres supposent l'unité; elle les produit tous, non par addition, agrégation, juxta-position ou par abstraction, comme on l'explique communément, mais par une génération naturelle, laquelle, comme toute génération, se fait par la multiplication. Il faut deux facteurs à la multiplication comme à la génération, et la question métaphysique la plus haute, en ce qui concerne les nombres, est de savoir comment la première dualité est sortie de l'unité : car l'unité en elle-même ne multiplie pas. Qu'est-ce donc que l'unité arithmétique, admise par tous les hommes sans qu'ils songent même à se l'expliquer et sans laquelle il n'y aurait ni nombre, ni numération, ni science des nombres? Est-ce un homme, un arbre, un objet quelconque? Mais ces objets ne sont des individus que par l'unité à laquelle ils participent malgré leur état complexe; ils ne sont pas l'unité elle-même. Nous n'acquérons point l'idée de l'unité par les sens; car les sens ne perçoivent rien de un ; tout est composé pour eux, et ils ne peuvent saisir que de l'étendue divisible. L'idée de l'unité n'est pas un produit de l'abstraction; car nous ne pouvons penser sans elle, et abstraire, c'est penser : bien plus, la conception simple d'un objet suppose l'idée de l'unité déjà présente dans l'entendement. C'est donc une idée nécessaire, absolue, universelle dont nous portons le germe en nous, et qui se développe avec notre entendement, lequel est lui-même

la forme une de notre âme, et ne peut rien concevoir qu'en unité, parce que l'âme étant une et simple, tout ce qu'elle éprouve, sent et opère, doit prendre en elle la forme de l'unité, et en revêtir le caractère. Voilà pourquoi l'unité est une condition absolue de l'exercice de notre esprit.

La science géométrique repose aussi sur une idée simple et universelle, dont elle se déduit analytiquement. Ayant pour objet l'étendue, ses modes et ses rapports, elle doit expliquer d'abord l'origine de l'étendue; elle va la prendre à sa source, dans son principe, dans le point mathématique. Le point est conçu comme simple, indivisible, sans dimension aucune, et l'étendue doit en sortir. Comment ce qui n'a pas d'étendue peut-il produire d'étendue? Comment ce qui est sans dimension peut-il en donner? Comment le simple peut-il enfanter le composé? Même énigme que tout à l'heure, même contradiction apparente, et cependant, si le point n'est admis, il n'y aura ni étendue, ni forme, ni géométrie. D'où vient à l'homme l'idée du point? Certes, il ne l'acquiert pas par les sens; car nulle part ils ne saisissent quelque chose d'indivisible. Ce n'est pas non plus par abstraction; car nous aurons beau abstraire par la pensée, diviser par l'imagination, nous n'arriverons jamais à un point que nous ne puissions diviser encore, puisque nous concevons la divisibilité indéfinie de la matière. Voilà encore une idée dont l'origine ne peut être rapportée ni à la sensation, ni à l'abstraction; et c'est pourquoi elle est marquée du caractère d'absoluité, de nécessité, d'univer-

salité, comme tout ce qui vient du monde intelligible et se forme en nous sous son influence.

Il en devrait être ainsi pour chaque science, et ce qui distingue la vraie philosophie et les philosophes dignes de ce nom, c'est de chercher toujours à s'élever aux *idées* des choses, pour les voir dans leurs principes comme dans leur perfection, et expliquer la réalité par comparaison avec l'idéal dont elle dérive. Mais ici, sans doute, il y a un écueil, et trop souvent la spéculation philosophique vient s'y briser, c'est de prendre un produit de la raison ou de l'imagination pour une *idée*, c'est de mettre une abstraction ou une image à la place de l'idéal, et de cette donnée fausse ou incomplète on déduit un système aussi vain que le principe dont il part. Reste donc cette question : Comment l'esprit de l'homme peut-il s'élever aux *idées* vraies des choses? Ce n'est pas le moment de la traiter à fond. Nous allons seulement donner, en passant, une indication.

Toute la philosophie platonicienne se résume dans la doctrine des *idées*. L'idée pour elle n'est point l'image ou le fantôme d'un objet qui affecte les sens. On ne peut, au contraire, l'acquérir qu'en se dégageant des sens, de l'imagination, de toute la partie inférieure de l'homme, afin d'entrer en rapport par l'acte le plus sublime de l'intelligence, par la contemplation, avec les *idéaux* ou les choses qui *sont*, dont les objets sensibles ne sont que les ombres. Celui qui a créé le monde a conçu les choses dans sa Sagesse avant de les réaliser par sa parole, et ainsi, au fond de toutes les existences

il y a une idée divine qui leur donne l'essence et leur forme générique. L'intuition supérieure, par laquelle l'esprit humain saisit l'*idée*, est ce qu'on appelle le coup d'œil ou la vue du *génie*. Une seule vue de ce genre donne de grandes lumières à l'humanité, parce qu'elle lui donne une idée, et qu'il n'y a rien de plus vivant et de plus fécond que l'idée, tant pour la science que pour la pratique.

Mais il y a pour les hommes un moyen plus facile et plus sûr de communiquer avec les idées éternelles. Dès l'origine et dans la suite des temps, Dieu s'est manifesté aux hommes. Il en a éclairé quelques-uns d'une lumière surnaturelle; il leur a révélé les vérités universelles, sans lesquelles la société, la science et la vie humaine sont impossibles, et ceux-ci ont dû les annoncer à leurs semblables. Ces hommes choisis ont donc été prophètes ou apôtres, et comme les hommes de génie qui ont pu saisir quelques-unes de ces vérités par l'intuition intellectuelle, ils ont dit simplement, positivement, dogmatiquement ce qu'ils avaient vu ou entendu. Leur parole s'est répandue sur la terre par la tradition, et de là tout ce que nous trouvons d'idées supérieures et de vérités nécessaires chez les peuples, à tous les degrés de civilisation, avec des formes propres à chacun et plus ou moins altérées et défigurées par les sens, l'imagination, la raison, les passions des hommes et des siècles, comme l'eau d'une même source prend une couleur et des goûts divers, suivant les terrains qu'elle traverse. Voilà les deux principaux moyens par lesquels, en tout temps, les hommes ont

pu arriver à l'*idée;* et c'est un grand bien, quand ces deux moyens concourent à la même fin, à la plus grande manifestion de la vérité, comme deux miroirs qui augmentent l'éclat de la lumière par une réflexion réciproque.

Descartes avait pressenti ce que doit être l'idée; mais il ne vit pas comment l'esprit peut s'y élever; et s'efforçant de la saisir par le travail de la pensée, par la spéculation rationnelle, tout en ayant l'intention de remettre l'esprit humain en rapport avec les idées des choses par un procédé psychologique, il dévia au point de départ, et devint, sans le vouloir, le père du rationalisme moderne. Il avait entrevu le principe, et il s'est égaré dans l'application, par la méthode. Sa tendance philosophique est tout entière dans la maxime générale qui préside au travail de son esprit, et qu'il pose comme le critérium de la vérité, savoir : tout ce qui est renfermé clairement dans l'idée d'une chose se doit affirmer de cette chose. Ce qui suppose, que pour avoir la science d'une chose, il faut d'abord en avoir l'*idée*, de laquelle doivent sortir par l'analyse toutes les vérités qui y sont contenues. C'est en effet le procédé de la raison, quand elle a une *idée* pour principe. Descartes entendait si bien les *idées* dans le sens transcendant, qu'il les déclare innées quant à leur origine, c'est-à-dire se formant dans l'entendement humain par une autre voie que les sens, l'imagination et l'abstraction; mais il n'a point saisi le procédé psychologique de leur formation. Ce mot d'*idées innées* a soulevé des montagnes de discussions, et la plupart de

ceux qui ont pris parti pour ou contre, n'ont compris ni la question ni Descartes.

Mallebranche, dont le génie philosophique a été réveillé par celui de Descartes, a poursuivi la trace de l'*idée*, marquée faiblement sur la voie de son prédécesseur. Sa philosophie, comme celle de Platon, peut être ramenée à la doctrine des idées. Voir tout en Dieu signifiait, pour lui, apercevoir la vérité dans les idées divines, principes des existences et de la science, que l'intelligence peut contempler au moyen d'une lumière supérieure. Ceux qui se sont moqués de ce grand homme dans le siècle suivant, n'ont pas même soupçonné ce qu'il a voulu dire. Ils n'étaient pas capables de comprendre la tendance sublime du philosophe chrétien.

La psychologie transcendante est fondée sur l'*idée* de l'âme, dont elle doit tirer par l'analyse la science de l'âme et de ses facultés. L'idée de l'âme doit donc lui être donnée comme principe par une science plus haute, la Métaphysique, qui est, à proprement dire, la science des principes, ou la science des sciences; et la métaphysique reçoit les principes, ou les idées universelles par deux voies, la contemplation du génie et la révélation divine. Tout en profitant des lumières plus ou moins éclatantes que le génie philosophique a répandues sur l'objet de notre science, et sans négliger ce que l'intuition supérieure de l'intelligence peut nous apprendre du principe de la psychologie, nous croyons cependant plus sûr et plus fructueux de nous attacher par-dessus tout à la Parole révélée, où le divin domine

l'humain ; tandis que dans les enseignements du génie, si sublimes qu'ils soient, l'humain l'emporte sur le divin.

§ 4.

La seconde manière d'étudier l'âme humaine est moins profonde et plus facile. Son point de départ est opposé à celui de la première. Au lieu de considérer l'homme d'abord dans la racine de son existence, dans le fond de son âme, dans l'idée de sa nature, elle l'examine dans sa vie la plus extérieure, dans son existence sensible, dans les premiers développements de son intelligence à travers les organes du corps. Cette méthode, qui ne procède qu'à l'aide de l'expérience, est moins rigoureuse que l'autre. Cependant elle est aussi fondée en nature : car elle suit, sinon l'ordre hiérarchique, au moins l'ordre du développement temporaire des facultés. On l'appelle *psychologie expérimentale*.

C'est depuis Descartes que la psychologie expérimentale a pris rang parmi les connaissances humaines et est devenue l'objet d'une étude spéciale. Bacon en avait décrit la méthode ; mais on ne l'employa d'abord que dans la science de la nature, à laquelle elle donna une direction nouvelle. Appliquée à l'étude de l'homme

intellectuel et moral, cette méthode, tout en produisant d'excellents résultats sous plusieurs rapports, s'est montrée insuffisante sous d'autres, et tout à fait impuissante quand on a voulu la rendre exclusive et faire la science par elle seule. Alors est arrivé ce qu'on voit presque toujours chez les hommes : d'un excès on est tombé dans un autre. Tandis qu'auparavant on prétendait tout connaître *a priori*, s'élevant d'abord à l'*idée* ou à ce qu'on prenait pour elle, puis en déduisant la science par le raisonnement et au moyen du syllogisme ; depuis Bacon, ou au moins depuis que la méthode inductive a été accréditée, on n'a plus eu de confiance que dans l'*a posteriori*. L'observation des faits, la comparaison de leurs caractères et l'induction ont été déclarées les moyens infaillibles, l'unique voie pour découvrir la vérité, et tout ce qui n'a pu être constaté ou justifié de cette manière a été réputé chimérique, imaginaire, et repoussé avec dédain sous le nom d'*hypothèse*. De là la tendance et l'esprit des sciences modernes qui, à mesure qu'elles ont fait plus de progrès dans le champ de l'expérience, à mesure surtout qu'elles ont donné plus de résultats avantageux dans l'ordre naturel et pour le bien-être ou l'agrément de la vie physique, ont pris davantage la spéculation en mépris, et s'éloignant de plus en plus des idées supérieures et de la science métaphysique, ont fini par n'être plus que des doctrines empiriques, plus ou moins arbitrairement systématisées, et toujours relatives à des faits et à des circonstances données. Aussi n'y a-t-il plus d'unité entre elles, parce qu'elles man-

quent de principes communs, parce que les diverses branches du savoir humain ne se rattachant plus à un même tronc, ne tenant plus à une même racine, ne sont plus animées d'une même vie. L'unité et l'universalité de la science n'existent plus que de nom, plutôt comme un souvenir que comme une réalité, dans la forme extérieure de l'institution scientifique qui a conservé la dénomination d'*université*. Il est arrivé alors dans la sphère de la science ce que nous voyons dans la société, où il n'y a plus que des individus. Chaque science particulière n'a pu même se constituer en unité. Les différents objets dont elle traite sont passés successivement en revue, sans qu'il y ait entre eux un lien vivant, une connexion nécessaire. L'ordre que suit l'enseignement (car encore faut-il un ordre quelconque) dépend du bon plaisir de celui qui enseigne. La physique, par exemple, expose tout ce que l'observation a pu constater sur les agents généraux de la nature, le calorique, la lumière, le magnétisme, l'électricité, le galvanisme, etc.; et elle s'inquiète peu de ce que sont ces fluides les uns par rapport aux autres, et si dans la nature ils ne sont point subordonnés entre eux, comme les diverses propriétés d'un seul agent. La chimie n'a aucune vue d'ensemble, et ne consulte guère l'ordre de la production naturelle dans les combinaisons artificielles qu'elle fait avec les molécules des corps. Tout système lui est bon, pourvu que les applications soient fructueuses. L'histoire naturelle groupe les animaux, les végétaux, les minéraux d'après tel ou tel caractère plus ou moins général, plus ou moins

extérieur. La médecine comprend dans sa sphère plusieurs enseignements qui sont rarement en harmonie. La physiologie, la pathologie et la thérapeutique, qui devraient s'appuyer sur les mêmes principes et conspirer au même but, se combattent presque toujours, ou tout au moins ne s'accordent pas.

L'homme est devenu à son tour l'objet d'une science tout expérimentale, et on a prétendu le connaître uniquement par l'observation et l'induction. Il est certain que l'existence humaine est un fait très-complexe qui tombe à la fois sous une double observation, sous l'observation externe par sa forme organique, par la partie physique de sa personne; sous celle de la conscience et de la réflexion par sa vie intérieure, par les modifications et les actes de son esprit, de sa volonté, de son âme. Il est donc très-utile de l'observer, de l'explorer dans toutes ses parties et de faire de chacune de ses facultés l'objet d'une considération spéciale et détaillée. Aussi cette manière d'étudier l'homme, fort en faveur dans ces derniers temps, a-t-elle changé la face de la science au point que la psychologie, à peine connue des anciens, est devenue une des branches les plus importantes de la philosophie. Après les écarts du moyen âge, après les vaines imaginations qui avaient été presque partout substituées aux principes des sciences, et surtout dans la science de l'homme, c'était beaucoup que d'être ramené à l'examen des faits, à l'observation de la nature. On est parvenu en effet par ce moyen à une connaissance plus étendue et plus variée du développement de l'esprit humain et de

ses facultés. L'école Écossaise s'est surtout distinguée dans cette voie par sa patience, par son bon sens, par sa bonne foi. Elle a fait à peu près tout ce qu'on peut faire avec cette méthode; mais bien qu'elle ait ajouté au domaine de la science une multitude de faits bien constatés, d'aperçus ingénieux et d'inductions exactes, elle n'a cependant donné aucune vue d'ensemble sur l'homme; elle a laissé indécises, sans réponse, toutes les questions d'origine, de nature et de fin, et par conséquent on ne peut pas même dire qu'elle ait fondé une école philosophique, puisqu'il n'y a en elle ni système ni direction. Elle a fait tout simplement l'histoire naturelle de l'esprit humain, comme on fait de nos jours celle des animaux et des plantes, et dans le point de vue où elle s'est placée, elle ne pouvait faire autre chose. Nous profiterons de ses travaux; car les faits bien constatés et bien décrits sont toujours utiles à la science. Mais guidé par une psychologie transcendante, qui nous a tracé d'une manière exacte l'ordre généalogique des facultés de l'âme, nous suivrons un ordre plus rigoureux dans l'exposition de notre psychologie expérimentale. Un lien d'unité pourra s'établir entre les diverses parties de la doctrine, et tous les faits se rattacheront à un ensemble de science, dominé par l'*idée pure* de la nature de l'homme et par la vue nette de son développement.

§ 5.

Prenant donc l'être humain tel qu'il se présente à

notre observation, en nous et hors de nous, dans son existence complexe, nous le considérerons d'abord par ses dehors, dans ses relations avec le monde sensible au milieu duquel il se développe par son corps. Nous étudierons ce développement, produit du commerce continuel de son âme, de son principe subjectif avec la nature extérieure. Nous verrons son esprit entrer en exercice par l'excitation des objets sensibles et ne pouvant fonctionner dans la sphère de l'espace et du temps sans en subir les conditions et les lois : — Psychologie intellectuelle. Nous considérerons ensuite sa volonté en rapport avec les agents physiques et moraux, et manifestant sous leur influence les puissances et les facultés dont elle est douée : — Psychologie morale. Nous ne nous élèverons à la Psychologie pure, qu'après avoir constaté tout ce que l'expérience des sens et le témoignage de la conscience peuvent nous faire connaître de nous-mêmes, qu'après avoir épuisé tout ce que la réflexion et l'induction rationnelle peuvent tirer de ces données.

La psychologie expérimentale est la connaissance de l'âme humaine, en tant que cette connaissance peut être obtenue par l'expérience et constatée par nos moyens naturels de connaître. Ces moyens sont les sens extérieurs par lesquels nous percevons ce qui se passe dans le monde des corps, et le sens intérieur, la conscience et la réflexion qui saisissent ce qui se passe

en nous. Toute la partie de la vie intellectuelle et morale de l'homme, qui est perceptible aux sens et à la conscience, est donc du domaine de la psychologie expérimentale. Elle étudie l'âme dans son commerce avec le monde extérieur et dans l'exercice des facultés qui en ressortent, exercice qui est caractérisé par ce qu'on appelle le *sens commun*, le bon sens, quand il est régulier ou conforme à l'ordre habituel. Mais tous les états et actes de l'âme, qui échappent aux sens et à la conscience et n'offrent plus de prise à la réflexion, sont du ressort de la psychologie transcendante. Le propre de ces états est justement que l'homme y soit enlevé à la connaissance de lui-même, qu'il perde momentanément ce qu'on appelle la *présence d'esprit* ou la *conscience du moi*, et ainsi tout moyen d'observation interne est ôté par le fait. Il y a deux phases dans la vie de l'âme suivant les mondes avec lesquels elle communique. Dans l'état que nous appelons *naturel*, parce que c'est celui où nous nous trouvons le plus souvent (et c'est pourquoi il paraît au sens commun l'état normal), l'âme est en relation avec le monde physique par ses sens, par la lumière et tous les agents physiques; avec ses semblables et la société par le langage et par sa raison. Ici elle a pleine conscience d'elle-même et elle peut se rendre compte par la réflexion de ce qu'elle éprouve, de ce qu'elle fait. C'est le côté clair de la vie actuelle. Mais il y a une partie obscure, qui n'est plus éclairée par la lumière des sens ni par celle de la conscience, et cependant l'âme n'y est pas moins vivante. Elle vit peut-être alors avec plus d'intensité que dans

l'état réputé normal, bien que le monde et les êtres avec lesquels elle est en relation ne soient point perceptibles à ses sens extérieurs, et qu'elle ne puisse plus se réfléchir. Ainsi dans le sommeil profond la conscience disparaît et nous vivons sans connaître ce qui se passe en nous, ou n'en ayant qu'une connaissance vague et confuse, comme de quelque chose qui nous serait étranger, comme d'un *non-moi*. Dans la plupart de nos rêves, nous nous voyons en objectivité, et nous avons si peu la conscience du moi ou du moins elle est si faible, qu'au réveil nous doutons si c'est bien nous, et il nous faut toujours un certain effort de réflexion pour rentrer dans la conscience de nous-mêmes. Que devient l'âme dans cet état mystérieux? Avec quel monde, avec quels êtres est-elle en communication? Elle est évidemment soumise à des influences extérieures, puisqu'elle sent, conçoit, imagine, pense, parle, désire et veut, comme les rêves le prouvent. D'où viennent les songes, qu'il ne faut pas confondre avec les rêves; et dans les songes les bonnes ou mauvaises inspirations, les visions, les avertissements, les lumières qui sont quelquefois transmises à l'âme et qui se rapportent à sa position dans l'état de veille? Ces faits, qui ne peuvent être niés comme faits, quelle que soit l'explication qu'on en donne, montrent que notre âme peut entrer en commerce avec un autre monde que celui des sens, monde sur-naturel, extra-naturel, ou sous-naturel, comme on voudra l'appeler, qui par son action produit en elle des états et excite des actes dont la conscience lui échappe et qu'ainsi elle ne peut saisir et analyser par la réflexion.

Il en est de même de ces états sublimes de l'intelligence où l'homme, éclairé par une lumière supérieure, aperçoit des vérités et conçoit des idées qui surpassent sa raison comme ses sens. Le génie scientifique qui contemple la vérité, le génie de l'artiste transporté par la vue de l'idéal, sortent de l'état permanent naturel ou ordinaire de l'humanité ; ils sont emportés au delà de la sphère du sens commun. C'est pourquoi ils passent souvent pour n'avoir pas le bon sens, et quelquefois le vulgaire les accuse de folie.

Le caractère de cet état est aussi la suspension plus ou moins complète de la conscience, et l'impuissance de la réflexion, au moins pendant le temps de la contemplation ou de l'inspiration. Il y a une espèce de transport, de ravissement qui enlève l'homme à lui-même pour l'unir momentanément à quelque chose de supérieur, et l'identifier pour ainsi dire avec ce qui le domine. Aussi dans ces moments ne sait-il jamais bien ce qu'il veut faire ni ce qu'il fait. Tout plein de l'influence qui le pénètre, il n'est point maître de lui ; sa vie est toute absorbée par ce qu'il sent, par ce qu'il voit ; et quand il parvient à en exprimer quelque chose, c'est comme une force, plus forte que lui, qui se fait jour à travers ses organes et qui les meut souvent presque sans sa volonté ; tel un instrument qui se prête à la main qui le touche et ne rend des sons que par son impulsion. De là, ce qui nous paraît fortuit, capricieux, bizarre, dans l'inspiration du génie ; c'est un vent qui souffle sans qu'on sache d'où il vient ni où il va. Il faut le suivre avec foi, s'abandonner à son

entraînement; il s'échappe, quand on veut le saisir, et rien ne lui est plus contraire que la réflexion. Où est l'âme dans ces instants? Avec quel monde, avec quels êtres est-elle en rapport? Questions qui ne sont pas de la compétence de la psychologie expérimentale, puisqu'elles se rapportent à des états où l'observation de soi-même devient impossible ou au moins très-difficile.

Il en est de même de l'état où l'âme peut entrer par la prière, c'est-à-dire par l'élévation de son désir, de sa volonté, de son amour vers Dieu. La religion est ce qui nous lie ou nous relie à Dieu, notre principe et notre fin; tout en elle doit tendre à ce but, et ainsi il n'y a de vie vraiment religieuse dans une âme, qu'autant qu'elle entre en rapport avec Dieu. Or, ce rapport, bien que les sens et la raison y contribuent pour leur part, ne s'établit cependant foncièrement que par l'acte le plus pur de l'intelligence, comme dans la contemplation, et plus souvent encore par le cœur, par l'âme même, comme dans l'amour divin. Que la prière soit contemplative ou affective, quand elle est vive, profonde, elle présente toujours ce caractère qu'elle enlève l'homme à lui-même, le transporte, suspend la réflexion et même la conscience; et plus l'esprit propre se perd, plus l'homme s'oublie et cesse de se voir, plus aussi il se rapproche de Dieu, plus son rapport avec Dieu devient simple et profond, plus la vie de l'âme est intense. Dans cette manière d'être de l'âme, il se passe des choses qui sont plus du ciel que de la terre, comme le prouve la vie des Saints. C'est à la

psychologie transcendante qu'il appartient de considérer ce côté surnaturel de l'existence humaine.

Enfin il y a des états singuliers où les phénomènes psychologiques les plus extraordinaires se produisent, et qui ainsi méritent l'attention du philosophe autant que celle du médecin. On les a appelés du nom général de *somnambulisme*, expression inexacte ou au moins superficielle, puisqu'elle ne désigne qu'un caractère extérieur de la situation. Dans cette manière d'être, la partie spirituelle de l'homme semble plus dégagée du corps, exaltée au-dessus des organes dont elle dépend moins; elle exerce ses facultés, accomplit ses fonctions sans leur secours, et paraît plus indépendante des conditions de l'espace et du temps. Ainsi des somnambules voient à de grandes distances et à travers des milieux opaques; ils aperçoivent dans l'intérieur du corps les causes des maladies, indiquent les remèdes convenables et la place où ils se trouvent; ils pénètrent les pensées les plus secrètes de leurs semblables; ils semblent quelquefois converser avec des êtres d'un autre monde, etc. Ici plus encore que dans les états précédents, la conscience est suspendue, et il n'y a aucun souvenir au réveil, ou quand l'esprit revient à lui-même. Comme dans le sommeil, ces personnes se voient objectivement, et de même que les enfants qui n'ont point encore la conscience du moi, elles parlent d'elles à la troisième personne; quelquefois même elles se partagent en deux, et aucune des deux n'est appelée *je* ou *moi;* mais c'est l'*une* qui voit l'*autre* et qui en parle. Voilà encore une face de la vie transcendante ou extra-

naturelle de l'humanité. Dans tous les temps, chez tous les peuples on rencontre des faits de ce genre. Les maladies où ils se produisent le plus fréquemment; car c'est toujours un état maladif, causé par la rupture de l'équilibre entre l'âme et le corps; ces maladies étaient regardées par les anciens comme ayant quelque chose de sacré, de surnaturel, *morbus sacer*, et de nos jours encore chez certains peuples, ceux qui en sont affectés passent dans les familles pour des êtres privilégiés, portant bonheur à tout ce qui les entoure, comme si par eux il y avait une communication plus particulière avec un monde supérieur.

Qu'on rapproche de ces considérations ce que l'histoire nous rapporte des religions de l'antiquité, des superstitions païennes, de leurs mystères, de leurs initiations, des oracles, des augures, de la divination, des sybilles, de la fureur religieuse, de l'enthousiasme qui saisissait les prêtres et les prêtresses et les poussait à se déchirer, à s'entre-tuer, à verser le sang, etc., et on verra dans ces faits autant de preuves de cet état dont nous parlons, qui s'est manifesté de diverses manières dans tous les temps, et que la psychologie doit chercher à expliquer par la méthode transcendante, puisqu'il échappe à la conscience et à la réflexion de ceux qui l'éprouvent.

Le psychologue étudie l'homme en lui et hors de lui, dans son semblable. Son observation est double, interne et externe. Il observe ses semblables au moyen des sens et dans les formes et les faits par lesquels ils manifestent ce qui est en eux, à savoir les actions, les

paroles, la physionomie, le geste et toute l'habitude du corps en mouvement ou en repos ; car l'esprit de l'homme ne peut pas pénétrer directement l'esprit de l'homme ; il ne le saisit que médiatement dans son expression et il pressent ou juge analogiquement ce que son semblable sent, pense et veut par ce qu'il éprouverait ou ferait lui-même en pareilles circonstances. La connaissance que nous pouvons acquérir des autres par ce moyen est donc toujours relative à celle que nous avons de nous-mêmes, et par conséquent elle est singulièrement influencée par notre manière d'être, de sentir, de voir, par notre caractère et nos habitudes. Les actions sont en général les signes qui déclarent le plus sûrement l'intérieur des hommes ; les paroles sont plus facilement trompeuses, à cause de leur obscurité ou de la dissimulation. La physionomie et surtout les yeux fournissent de bons renseignements à l'observateur ; ils trahissent aisément ce qui est au dedans, et il faut beaucoup de sang-froid et un grand effort de volonté pour les en empêcher. Le psychologue peut encore s'aider efficacement de l'histoire ou du récit de la vie des peuples, de la description des actions et des mœurs des hommes dans tous les temps, dans tous les lieux, à tous les degrés de civilisation. Son expérience propre se fortifie alors de celle des siècles, et il ne risque plus de voir l'humanité dans un homme, dans quelques hommes ; il peut la considérer dans ses caractères les plus généraux et dans l'ensemble de son développement. C'est ce qui a donné lieu à la *philosophie de l'histoire*, science aussi moderne que la psychologie, et

qui devait naître avec elle. Mais tous ces moyens extérieurs n'ont point d'efficacité ou produisent peu de résultats sans le moyen principal, l'observation intime, laquelle opère par le sens intime, par la conscience, par la réflexion. C'est une chose extrêmement difficile que de s'étudier soi-même pour saisir dans un fait psychologique dont on est le sujet, tous les éléments qui le composent, toutes les nuances qui s'y trouvent, et déterminer exactement la part du subjectif et de l'objectif; car nos états comme nos actes résultent de l'un et de l'autre; c'est toujours notre âme, notre volonté, notre esprit, nos facultés combinés avec des influences et des circonstances externes. Par le sens intime nous avons la perception confuse du résultat, et tant que nous sommes occupés à sentir le fait, nous ne songeons point à l'observer. L'observation est même impossible au moment même du sentiment, parce que l'âme étant une, ne peut donner son attention à deux objets à la fois, et l'effort qu'elle ferait pour considérer ce qu'elle sent, l'empêcherait de sentir, ou au moins affaiblirait l'impression. Quand nous nous regardons nous-mêmes au dedans, nous nous séparons en deux, nous nous faisons sujet-objet, et par conséquent la vie de l'âme n'est plus simple; elle se divise en se repliant sur elle-même pour se connaître, et par suite de la situation où elle se met, elle ne peut plus se voir telle qu'elle a été au moment de l'impression, et dans le premier temps de sa réaction. La conscience implique un retour du moi sur lui-même, un commencement de réflexion qui ne vient jamais qu'après coup,

et ainsi l'observation, pour être plus sûre, doit arriver immédiatement après le fait senti, au premier acte de conscience, afin de saisir le sujet encore sous l'impression de l'objet, et avant que la disposition où il l'a mis ait disparu.

L'observation psychologique porte donc plus sur le souvenir que sur le fait éprouvé au moment même. Les conditions subjectives, pour qu'elle soit efficace, sont d'abord la délicatesse du sens intime et la vivacité de la perception qui l'accompagne, perception bien plus subtile que celle des sens externes, à cause de la fugacité de son objet que nous ne pouvons fixer comme la chose matérielle soumise à nos organes. Le phénomène intérieur est presque toujours instantané et souvent indépendant de la volonté. Puis il faut que la mémoire conserve fidèlement et vivement l'empreinte du fait; c'est ce qui s'opère par la conscience que nous en prenons, en ramenant le regard de l'esprit sur l'impression pour la considérer. En troisième lieu vient la réflexion, c'est-à-dire le regard de l'esprit arrêté volontairement et plus ou moins longtemps sur le fait pour l'analyser dans ses éléments, en constater les circonstances et les conditions, en discerner tous les caractères afin de le comparer avec des faits semblables ou analogues et d'en tirer une induction. Tout ce travail s'applique à un souvenir, lequel est plus ou moins vivace, plus ou moins exact; car ce n'est qu'une image et comme une ombre du passé, et notez encore que l'attention dans ce cas est toute ramenée au dedans, qu'elle doit être fixée sur un objet spirituel, qui la

plupart du temps ne peut être représenté en image, qui souvent est à peine exprimable par un signe, savoir un sentiment, un désir, le mouvement d'une passion, le jeu d'une habitude, l'entraînement d'un penchant, un acte de la volonté, ou une pensée, une opération de l'esprit, l'acte d'une faculté intellectuelle. Ce travail doit se faire au milieu des influences multiples du monde qui sollicite sans cesse l'esprit par les sens et par mille distractions ; il doit se faire dans le mouvement perpétuel de l'imagination, plus active encore que la nature extérieure pour nous distraire, et qui amène devant l'œil intérieur une succession continuelle de fantômes, dont chacun cherche à attirer le regard ; il doit se faire enfin au milieu de toutes les modifications de notre âme, toujours agitée par quelque désir, par quelque passion ou intérêt, préoccupée par des systèmes, des préventions, des préjugés, voyant, jugeant, pensant sous toutes ces influences. C'est dans ce tourbillon du dehors et du dedans que nous devons faire nos observations psychologiques et appliquer la plus subtile analyse. En vérité, quand on y réfléchit, on est effrayé, presque découragé de tant d'obstacles, et on est tenté de croire à l'impossibilité de la psychologie expérimentale. Elle est cependant possible, comme l'expérience le prouve ; mais la vue de toutes ces difficultés doit nous empêcher d'accorder à ses résultats une confiance sans limites, et nous sommes obligés de reconnaître et d'avouer ici comme ailleurs l'insuffisance de la science purement humaine.

Du reste, dans la pratique de la vie, par l'habitude

du monde et le commerce de la société, les gens d'esprit acquièrent souvent, et comme à leur insu, une connaissance très-subtile des hommes, qui leur donne ce qu'on appelle l'esprit de conduite, ou la prudence du monde, le tact, le savoir-faire. Tous ceux qui, par leur position, ont intérêt à bien connaître leurs semblables, y réussissent ordinairement, les courtisans, les diplomates, les gens d'affaires, et surtout les femmes, qui sont presque toujours obligées de suppléer par l'adresse, par la finesse, à la force et au pouvoir qui leur manquent. Il en résulte une certaine connaissance pratique de l'âme humaine très-utile dans les diverses situations de la vie, bien qu'elle ne s'élève jamais au point de vue scientifique. On pourrait appeler cette connaissance *psychologie des gens du monde*.

§ 5.

Avant de considérer l'homme en face de la nature extérieure et dans ses rapports multiples avec le monde et les existences qu'il contient, il convient, pour bien expliquer le rapport qui unit les deux termes, de commencer par les envisager chacun séparément. Nous dirons d'abord ce que nous entendons par le monde et par la nature ; comment nous concevons leur action sur l'homme ou ce que c'est que l'*esprit de la nature* par lequel elle le stimule et le pénètre ; puis nous montrerons comment de la réaction de l'homme vers la nature et son esprit, résulte le développement de l'*esprit humain*.

CHAPITRE II.

Du monde, de la nature et de l'esprit de la nature.

§ 6.

Qu'est-ce que le monde? Selon le sens vulgaire du mot, le monde est l'ensemble, la totalité des existences naturelles tant générales que particulières. C'est l'espace qui les contient; c'est la lumière qui les investit de son éclat et les rend visibles; ce sont les éléments et tous les résultats de leurs combinaisons, toutes les productions terrestres. C'est l'homme tel qu'il apparaît ici-bas, avec ses besoins et ses facultés, gouvernant la terre et jouissant de ses produits.

Il y a peu de mots dont la signification soit plus vague et qu'on emploie en des sens plus divers que les mots *monde* et *nature*, et cependant ces expressions reviennent à chaque instant dans le discours et dans les livres. Pour le plus grand nombre, le monde est l'univers tout entier; conception vague, propre à l'homme des sens qui trouve la mesure de ce qui est et même du possible dans ce qu'il connaît. Le monde, dans ce cas, veut dire *notre* monde; et notre monde n'est qu'une partie de l'univers. Il n'y a qu'un univers et il y a plu-

sieurs mondes. Considéré d'une manière générale et abstraite, le mot *monde* signifie un ensemble, une totalité finie, une capacité déterminée, une sphère où sont renfermées d'autres existences qui en dépendent et dont le développement est soumis à des lois constantes. Un monde implique nécessairement de l'unité et de la variété, de l'ordre dans la multiplicité, une fin et des moyens qui y sont proportionnés. Envisagé d'une manière spéciale, le monde peut être pris dans un sens physique et dans un sens moral. Le monde physique est le système des êtres que nos sens peuvent atteindre, avec tous les phénomènes qui résultent de leurs rapports et les lois qui les régissent. Ce système est l'objet de la science physique, comme les anciens l'entendaient, ou de la Cosmologie, et c'est à l'expliquer soit dans sa formation primitive, soit dans l'ensemble de sa construction, soit dans les faits généraux et particuliers qu'il présente, que cette science s'applique, sous le nom de Géognosie, Géologie, Minéralogie, Physique, Chimie, etc. C'est avec le monde ainsi entendu que l'homme entre en commerce par ses sens; les objets naturels qui le composent agissent sur l'âme humaine au moyen des organes du corps, et par l'intermédiaire des agents les plus généraux et les plus subtils de la nature.

Le monde moral est aussi un système, une totalité, mais d'êtres intelligents et libres, soumis à une même loi et vivant en commun dans des rapports d'ordre, de justice, de convenance. C'est ce qu'on appelle la *société*. Il y a autant de mondes en ce sens qu'il y a de sociétés

constituées. Dans une même nation, dans une même cité, il peut y avoir plusieurs mondes; car chacun par ses liaisons, ses sympathies, ses relations tend à se faire son monde ou sa société. Chaque homme, naissant au sein de la civilisation, à quelque degré qu'elle soit, se trouve, par le fait même de son existence, en contact avec le monde moral et sous l'influence de la société qui le reçoit. Son esprit sera excité, impressionné dès l'origine par l'esprit de cette société, comme il sera dirigé et protégé dans son développement par les lois qui la gouvernent. Il naît spirituellement dans l'atmosphère d'un monde moral dont il subit les influences, de même qu'il naît physiquement dans telle région, sous tel climat dont il absorbe la lumière, l'air, les fluides. Il n'est donc indifférent ni pour le moral ni pour le physique de naître en tel endroit ou en tel autre. L'homme sera tout autrement disposé dans son existence corporelle et pour sa vie morale, selon le monde qui l'aura originairement impressionné. Il reste dans sa complexion, dans son tempérament, dans sa constitution spirituelle des formes primitives qui ne s'effaceront jamais, et dans lesquelles toute la vie ultérieure de l'individu sera moulée, façonnée. L'éducation et l'instruction, qui viennent par-dessus, quand elles sont analogues aux impressions premières, et elles le sont toujours si elles résultent spontanément de l'action de la société où l'homme s'accroît et se forme, creusent encore et déterminent ces formes d'une manière plus arrêtée, et chacun est ainsi préparé pendant ses années d'enfance pour la sphère où il doit agir. Il n'entre, à

proprement dire, dans le monde qu'à l'âge adulte, quand il est capable de participer activement à la vie sociale, de s'y poser pour lui, d'y fonder une famille, d'y exercer une fonction et de rendre à la société et aux individus ce qu'il en a reçu et en reçoit encore. Quitter le monde, c'est se mettre, autant qu'il est possible, en dehors des relations sociales, pour se dispenser d'en suivre le train et d'en remplir les obligations; ou plutôt c'est passer d'un monde dans un autre, d'une société plus vaste dans une société plus étroite; car l'homme peut rarement vivre sans une société de famille, de position ou de choix, à moins de se retirer dans le désert, comme les solitaires de la Thébaïde, pour n'avoir plus de rapport qu'avec Dieu.

Le mot *monde* a encore un sens plus profond, qu'il doit à l'Évangile. Telle est la signification de ces paroles : Si vous étiez du monde, le monde vous aimerait; mais comme vous n'en êtes pas, il vous hait et vous persécute, etc. Le monde est tout entier dans le mal.... Ayez confiance, j'ai vaincu le monde... Celui qui veut être mon disciple doit renoncer au monde et à lui-même... L'esprit du monde est opposé à l'esprit de Dieu, etc. Ces paroles s'appliquent certainement au monde où nous vivons, tant physique que moral, et cependant, par le fait même de notre existence, par la nécessité de notre position, il nous faut vivre avec le monde, dans le monde et du monde. Ce que le Christianisme nous recommande, c'est de ne point nous laisser entraîner par l'*esprit* du monde; car il enseigne que le monde actuel et l'homme qui l'habite ont été dès

l'origine infectés, viciés par un esprit de mal et de mensonge, qui en a faussé le développement. Cet esprit mauvais se manifeste par l'égoïsme qui domine toutes les créatures du monde, en sorte qu'elles tendent naturellement à rapporter tout à elles-mêmes comme à un centre, ce qui établit la guerre entre elles, si une force supérieure n'intervient. L'attraction moléculaire dans l'ordre physique, l'amour de soi dans l'ordre moral en sont la double expression ; c'est la *loi naturelle* des existences terrestres. L'homme la suit instinctivement, quand il obéit à la nature animale. Il ne lui résiste que lorsqu'il commence à sentir, à reconnaître sa nature plus noble, qui l'élève au-dessus du monde physique et lui impose une autre loi, la loi de son âme qui, comme dit saint Paul, combat celle de ses membres, de son corps. De là le sens de la morale chrétienne, de ses préceptes, de sa discipline qui tendent à relever l'homme déchu, en rétablissant le vrai rapport qui devait exister entre ses deux natures, en remettant le corps sous la loi de l'âme : ce qui ne peut se faire complétement que par le triomphe de la justice et de l'amour sur l'égoïsme, par le renoncement au monde et à soi-même ; ou, pour parler encore plus chrétiennement, par le dépouillement du vieil homme, de l'homme charnel et extérieur pour revêtir l'homme nouveau, l'homme intérieur et céleste, l'homme régénéré, dont Jésus-Christ est le modèle. Les faits confirment pleinement cette admirable doctrine ; car personne ne niera que l'esprit du monde, ou ce qui domine la société, ne soit l'intérêt personnel, l'égoïsme et

toutes les passions qui en dérivent. C'est la source du mal et de tous les maux parmi les hommes, et, par conséquent, le remède est dans l'esprit opposé, l'esprit de justice et de désintéressement. Il n'y a de sûreté, de force et de vraie grandeur pour la société que par le désintéressement de ses membres, et qu'est-ce qui peut produire cette vertu, sinon l'oubli de soi-même d'un côté, et la charité pour ses semblables de l'autre? Voilà justement ce que l'Évangile enseigne au monde depuis dix-huit cents ans. Sa morale n'est la plus excellente que parce qu'elle est la plus vraie, parce qu'elle *sait ce qu'il y a dans l'homme*, son origine, sa nature, sa dégradation, sa destination et les moyens de l'y ramener. Elle est fondée sur une métaphysique transcendante, la science profonde de Dieu, de l'homme et du monde.

§ 7.

Qu'est-ce que la nature? A cette question la réponse est moins facile. Suivant les uns la nature est le monde même au sein duquel nous vivons. Suivant les autres, la nature n'est pas le monde, mais l'esprit, la vie du monde; c'est une force secrète qui pose les existences, opère leur développement, les enfante et les détruit continuellement. Pour ceux-là la nature est un agent aveugle qui se meut au hasard. A ceux-ci elle paraît douée d'une certaine intelligence, avoir un but dans son mouvement. D'autres la font dépendre d'une puissance supérieure qui la dirige dans son action. Tout

cela nous montre la notion générale et vague que le grand nombre se fait de la nature, et ce que quelques hommes plus réfléchis en pensent; mais ne nous apprend nullement ce que la nature est au fond, en elle-même, dans son idée, et c'est justement ce qu'il nous importe de savoir.

Le sens du mot *nature* est encore plus incertain que celui du mot *monde*, et les fausses explications qu'on en donne ont des conséquences plus funestes. Il y a peu de questions graves où la *nature* ne trouve sa place, là où on a besoin d'un grand mot à effet pour trancher la discussion. Que de phrases sentencieuses dans la conversation et dans les livres, où la nature joue le principal rôle, sans qu'on sache vraiment ce qu'elle y vient faire, et ce qu'elle veut dire. Les livres des hommes sont menteurs, s'écrie Rousseau, la nature seule ne ment jamais. Qu'est-ce que cette nature qui ne ment point? La nature nous a faits ainsi, dit l'homme de plaisir, et nous n'avons rien de mieux à faire que de suivre ses penchants... De quelle nature veut-il parler? Il ne faut pas contrarier le vœu de la nature..... C'est le grand argument des adversaires du célibat ecclésiastique et de la chasteté. Est-ce le vœu de la nature animale, ou celui de la nature intelligente, qu'ils ont si à cœur de respecter? La nature a tout fait et conserve tout, dit le physicien. Il faut seconder, aider la nature, répète le médecin..... L'artiste veut qu'on imite la nature; le poëte, qu'on

suive ses inspirations; le moraliste, qu'on vive conformément à ses dictées, etc. Demandez à chacun ce qu'il entend par la nature, et vous n'aurez pas deux réponses qui s'accordent. Cependant au-dessus de cette confusion de phrases sonores et vides surnagent deux notions plus ou moins vagues, auxquelles pourront se rattacher ces interprétations diverses, celles de *forme* et de *force*. Pour les plus superficiels, la nature est la forme du monde et de chaque être; pour les plus profonds, c'est la force productrice qui les anime. Qu'est-ce que cette force générale et ces forces individuelles? Dans quel rapport sont-elles entre elles avec ce qui leur est supérieur et inférieur? Sont-elles intelligentes ou aveugles, instinctives ou libres? Comment se combinent-elles pour former l'unité de la vie du monde? Voilà des questions qui se présentent nécessairement au philosophe et qu'il lui est impossible de résoudre au moyen de l'observation et par l'expérience seule. Aussi la physique moderne n'a point de réponse à y faire. Pour elle, la nature est une abstraction, un être de raison, une cheville qui représente un je ne sais quoi que nous ne pouvons atteindre, s'il existe; car ce n'est peut-être qu'une supposition de notre esprit. Elle ne connaît que des molécules ou des atomes qui s'attirent ou se repoussent en raison de leurs affinités, et de là la formation ou la dissolution de ces agrégats qu'on nomme *corps*. Qu'est-ce que ces affinités? Personne ne peut le dire; ce sont des faits primitifs auxquels la science est obligée de s'arrêter, faits tout aussi mystérieux que les crochets des atomes d'Épicure ou les qualités occultes

du moyen âge. Mais les molécules elles-mêmes, d'où viennent-elles? Qui les a faites ce qu'elles sont, dans quel but, et quelle est la raison de leurs combinaisons si diverses? A cela les uns répondent sérieusement avec Épicure, qu'elles sont éternelles, et que l'univers avec son développement n'est que la série successive de leurs agrégations fortuites. D'autres disent que la nature les a ainsi faites et ordonnées, et ils croient avoir donné une explication en mettant un terme obscur à la place d'un autre. La plupart vous affirment naïvement que cela ne les regarde pas; que la physique ne s'occupe que des phénomènes, et que pour toutes les questions qui dépassent les sens et leurs instruments, il faut s'adresser aux métaphysiciens, lesquels, quand nous allons à eux, nous disent à leur tour que la science ne pouvant s'appuyer que sur l'observation et l'expérience, si les physiciens n'ont rien saisi en cette matière, il n'y a rien à décider, et qu'ainsi il faut se tenir dans le doute, jusqu'à ce que des faits observés autorisent une légitime conclusion; ce qui veut dire en définitive que la science moderne, qu'elle s'appelle physique ou métaphysique, décline toutes les questions profondes et s'arrête à la superficie des choses. Il semble que cette impuissance de trouver des solutions aux problèmes qui intéressent le plus vivement les hommes, et qui les ont occupés dans tous les temps, devrait lui faire soupçonner qu'elle est dans une mauvaise voie, qu'elle s'est fourvoyée par sa méthode, et qu'en s'obstinant, comme elle le fait depuis deux siècles, à ne voir les choses que d'un côté et à ne recevoir la lumière que par les sens et

sa propre raison, elle s'enferme dans un cercle étroit et obscur, s'aveugle elle-même pour tout ce qui est en dehors de ce cercle, et se sépare volontairement de la source la plus pure et la plus abondante de connaissance qui ait été ouverte à l'homme. Il est évident qu'il y a une lacune immense dans la science de nos jours. Toute la partie métaphysique du monde et de l'homme est enveloppée de ténèbres : on dirait qu'un voile épais est tombé entre ces hautes vérités et l'esprit humain. Aussi ne sait-il plus aujourd'hui d'où il vient, ce qu'il est, où il va ; il ne connaît plus ses rapports avec ce qui est au-dessus de lui, avec ce qui est au-dessous ; il ne voit que le présent, ce qui frappe ses sens, ce que ses mains peuvent toucher, ses instruments saisir, et il croit avoir beaucoup fait pour la science et pour la société, quand il a tiré de l'exploration de la matière, de la considération de la nature, quelque fait applicable à l'amélioration de la vie terrestre, qui lui procurera à lui et à ses semblables plus d'aisance, ou de jouissance. La science, et par conséquent la raison qui la fait, est devenue la servante du corps et de l'industrie. A mesure que cette manière d'étudier se répand, que ce genre de connaissances devient plus général, le regard des hommes s'abaisse vers la terre, leur attention s'y attache, leur désir s'y fixe comme leur esprit ; et ne croyant plus qu'à ce qui touche leurs sens et affecte leurs organes, ils deviennent sceptiques ou indifférents sur tout le reste. Aussi la plupart des savants formés à cette école sont-ils *naturalistes*, *matérialistes*, *fatalistes*, *panthéistes*. Les plus éclairés flottent dans un vague deisme,

qu'ils admettent volontiers en spéculation et qui ne les inquiète guère dans la pratique. Ce qui est déplorable, c'est que toutes ces opinions influent sur la conduite de la vie; car les hommes finissent toujours par vivre comme ils pensent. Combien il y en a, surtout parmi les savants de nos jours, qui vivent comme s'ils étaient fortuitement sur la terre, sans antécédents, sans loi supérieure, sans destination, ne songeant qu'à exploiter le monde en passant, pour l'intérêt ou le plaisir du moment, comme si ce moment devait durer toujours, ou comme s'il devait s'abîmer dans le néant; ils vivent comme s'il n'y avait point de Dieu pour eux, ou comme si eux-mêmes étaient Dieu.

Essayons donc de déterminer exactement le sens du mot *nature*, dont l'abus et la fausse interprétation peuvent conduire à de si graves erreurs.

§ 8.

Nous ne connaissons aucun objet en lui-même, mais seulement en nous par l'impression qu'il a faite sur nous, et au moyen de l'image que son action a formée dans notre esprit. Cette image participe comme type à la vérité de son original, et elle renferme en elle des *idées* en puissance : d'abord l'unité ou l'individualité de l'original, puis l'idée de sa base subjective, ou de sa substance et de sa forme propre en vertu de laquelle il est ce qu'il est, homme, animal, plante, etc., puis encore l'idée de la vie qui anime l'objet, celle de sa capa-

cité pour la recevoir, et de son pouvoir de réagir vers elle; l'idée de la nutrition, du développement, conditions nécessaires de toute existence individuelle. Toutes ces idées se trouvent à l'état de rudiment dans chacune de nos conceptions, et nous n'en acquérons la conscience que par la réflexion.

L'*idée* de la nature se dégage, comme toutes les idées, des *conceptions* ou *images* que l'impression des objets produit en nous et par lesquelles nous pouvons seulement les connaître; car, comme nous le verrons plus tard quand nous expliquerons la perception sensible, nous ne saisissons point l'objet en lui-même, mais la manière dont il nous apparaît en raison de sa constitution et de notre organisation, de sa situation et de la nôtre et des milieux interposés. Ce dégagement de l'idée ne se fait point par abstraction. Les notions abstraites ont toujours quelque chose de borné, de contingent, de relatif, elles dépendent des faits observés et n'ont d'application rigoureuse qu'aux choses dont on les a tirées, et par analogie à celles qui leur ressemblent. Les idées, au contraire, ont un caractère d'absoluité, d'universalité qui les élève de prime abord au-dessus du concret, au-dessus de tout ce qui est contingent. Elles ne se forment point par addition, par agrégation de qualités ou de caractères; elles naissent spontanément, quand l'excitation convenable est donnée; elles jaillissent pour ainsi dire du rocher de

l'esprit, quand la verge divine l'a frappé. La parole d'intelligence a seule le pouvoir d'ouvrir ainsi l'entendement, et d'en faire sortir son plus noble produit. Jusque-là l'idée y reste latente, à l'état embryonique, ou même y flottant comme les rudiments d'un organisme dans l'*œuf* qui les enveloppe, comme un sel dissous dans l'*eau-mère* qui le tient en suspension. Elle reste plus ou moins longtemps dans cet état d'élaboration, de préparation, de formation; l'entendement la couve, pour ainsi dire, ou la porte. L'art de l'enseignement est de l'en tirer, en aidant l'esprit du disciple à la poser dehors, en face de lui, afin qu'il en acquière la conscience, la connaissance. Socrate excellait dans cet art, et c'est pourquoi il disait en plaisantant qu'il continuait le métier de sa mère, qui avait été sage-femme. Il n'y a de véritable enseignement, d'enseignement vivant que celui qui fait naître l'idée, et non pas qui la donne, comme on dit communément; car un esprit ne peut pas donner une idée à un autre esprit. Il peut l'exciter, l'engendrer en lui par la parole, mais il faut que l'autre la conçoive et l'enfante, pour qu'elle devienne sienne. L'instruction vulgaire transmet des mots, des images, des formes, des connaissances acquises. C'est un bagage intellectuel qui passe d'un camp dans un autre, qui peut s'acquérir et se perdre à peu près comme tout objet de commerce. Il n'y a d'action dans ce cas que sur les sens, la mémoire et l'imagination. L'entendement reçoit des signes, des formules; l'esprit en saisit tant bien que mal la signification convenue, et l'intelligence ne voit rien : il n'y a pas

d'idée, et ainsi point de développement vivant, aucune possibilité de progrès.

§ 9.

Mais si l'idée d'une forme une, substantielle et propre au genre de l'objet, est la base de son image dans mon esprit, comme le prototype de cette idée est la base de l'objet qui existe hors de moi; si je ne conçois dans aucune existence rien qui puisse être antérieur à cette base; si c'est cette plastique de l'objet qui fait son caractère générique, le support de ses propriétés, le substratum de ses qualités, il sera vrai aussi de dire que c'est elle et non la matière palpable et visible qui fait la substance sous l'accident, le *noumène* sous le *phénomène*. La plastique de chaque être est son *extrême dedans*, la substance fixe, stable, indestructible; et *l'extrême dehors*, c'est le phénomène qui varie, la forme qui périt. Cette plastique, la même dans tous les individus du même genre, et à laquelle le besoin de la vie est inhérent comme à tout germe, à toute forme créée, cette force centrale qui attire si puissamment l'esprit de vie et qui est la racine du développement de l'existence, voilà ce qui constitue la *nature* des êtres. La nature physique, soit générale, soit particulière, est donc en chaque créature la forme pure de la vie physique, ou la capacité de l'attirer et de la recevoir, unie au pouvoir de réagir vers elle.

§ 10.

Gardons-nous donc de comprendre dans une même notion ou de confondre dans notre pensée l'idée de la nature avec l'image du monde; ce serait confondre l'apparence avec l'être, la substance avec l'accident. Le monde, tel qu'il nous apparaît, est le produit de la nature par l'esprit qui l'anime, par la vie qui la féconde. C'est la nature objective ou passée en manifestation. La nature physique fournit les bases des existences physiques, elle en est la mère; mais ce n'est pas elle qui les anime, qui les fait ou les défait; elle est plus passive qu'active; elle reçoit, conçoit, produit, mais elle n'engendre pas. Il faut qu'une excitation externe la porte à s'ouvrir pour admettre la vie, puis à sortir d'elle pour se poser au dehors; et par conséquent son premier mouvement n'est jamais qu'une action secondaire, une réaction. Aucune nature créée n'a l'initiative de son développement.

La *nature* est la base de toute existence, par conséquent ce qu'il y a de plus intime, de plus profond en elle, ce qui soutient tout le reste, comme le centre de la sphère, comme le point foçal dans le rayonnement. On peut lui donner différentes dénominations, suivant le point de vue d'où on la considère, ou plutôt selon l'état dans lequel on la saisit. Comme base et substance,

elle est l'abîme ou le fond d'où l'existence doit sortir, et dont elle ne sortira que par la stimulation de l'esprit, qu'après la pénétration de la vie. Jusque-là elle est à l'état latent, comme un foyer non allumé, comme une lumière non rayonnante. Nous la trouvons à cet état dans tous les règnes, dans le minéral comme molécule inerte et attendant la vie; dans le végétal comme semence où la vie dort sous l'écorce; dans l'animal comme germe non fécondé; dans l'homme spirituel comme âme dormant encore dans les langes du corps, faute d'une parole vivifiante qui l'éveille. Dans cet état la nature est inerte, immobile, fixe; elle est enchaînée en elle-même et comme engloutie dans son fond; c'est un état de mort, c'est l'état qui précède la vie. Mais que l'esprit de vie la pénètre, que le rayon vivificateur vienne la remuer dans sa profondeur, alors tout en absorbant l'influence qui la féconde et en se l'assimilant par la vertu même de l'esprit qu'elle reçoit, elle entre en activité, elle tend à se développer, à s'accroître, à produire. Le dedans fait un mouvement en avant, progrédie, passe au dehors; le subjectif s'objective; la substance se manifeste en qualités, le noumène en phénomène. La nature se montre alors comme une forme qui conçoit, enfante, produit, nourrit; comme plastique, comme mère, *natura naturans*, et elle tend par tous ses efforts, par tous ses mouvements, d'un côté à attirer l'aliment dont elle a besoin pour soutenir ce qu'elle porte ou ce qui tient à elle, ce qui émane d'elle, assimilant sans cesse pour alimenter son fruit; et de l'autre elle pose de plus en

plus au dehors, pousse toujours en avant vers le terme de la naissance, vers la plénitude du développement, afin que tout ce qui est caché en elle soit manifesté, que sa puissance se révèle tout entière et passe en actualité. C'est l'instinct et le mouvement de la vie. Chaque existence est ainsi produite dans le monde, et il y a en elle deux parties; l'une extérieure, phénoménique, qui se fait dans le temps; c'est la série des faits par lesquels sa nature passe insensiblement au dehors, ou s'objective ; c'est la figure qui passe et le monde est cette figure : l'autre profonde, mystérieuse, toujours la même, bien qu'apparaissant sous des formes toujours diverses, ne pouvant être atteinte par les sens ni par leurs instruments, et n'étant accessible à l'esprit humain que par la vue de l'intelligence et par l'idée qui en résulte. C'est le centre dans la réalité, au fond de toute existence vivante; c'est le principe subjectif de l'individualité ; c'est le point insaisissable, indéfinissable par lequel chaque être communique d'un côté avec l'infini qui l'a créé, de l'autre avec tous les êtres de son genre; c'est en un mot l'idée divine dans les créatures, ou la raison dernière de leur création et de leur existence. Aussi, comme tout ce qui est divin, la substance dans la créature est impérissable ; elle ne peut ni diminuer, ni défaillir ; c'est ce *qui est*, τὸ ὄν, dans les choses qui passent. Par elle, tous les individus d'un même genre, d'une même génération sont unis, un entre eux selon leur nature, bien que distincts comme individualités, et détachés dans leur forme; car c'est une des propriétés immuables de l'essence divine d'être une et

distincte ; et chaque idée de Dieu, reflet de sa nature, porte en elle le type de l'adorable mystère de la triplicité dans l'unité. Tout individu a donc une double vie, une vie générale par laquelle il communique avec son principe générateur et avec son genre, et c'est surtout par ce rapport qu'il est nourri au fond, sustenté, conservé ; une vie particulière, qui manifeste à sa manière la vie générale dont il est animé, qui réalise la nature qu'il porte en lui, ou l'idée divine dont il est une expression plus ou moins éloignée ; car la suite des générations est le développement de l'idée du Créateur dans le monde et par la nature.

§ 11.

Quel est cet Esprit analogue à la nature sensible qu'il anime ? En général, qu'est-ce que l'esprit ? On a cru répondre à cette question par une distinction tranchée entre l'esprit et le corps. On a dit : les corps ont de l'étendue, des dimensions ; ils existent les uns à côté des autres dans l'espace ; ils ont forme, couleur, figure, pesanteur, et l'esprit n'a aucune de ces propriétés ; il ne ressemble nullement à ce qui affecte les sens, à ce que nous percevons par leurs organes ; puis de cette négation ou élimination, appuyée sur des notions purement empiriques, on a conclu que l'esprit est un être simple, c'est-à-dire indécomposable ; qu'il est subtil, actif, pénétrant, etc., ce qui revient à dire que l'esprit n'est pas le corps, parce qu'il ne présente pas les propriétés du

corps. C'est tout ce que nous pouvons obtenir par l'induction et en partant des phénomènes. Il nous faut donc prendre une autre voie, si nous voulons comprendre ce qu'est l'esprit en lui-même, quelle est son origine et son caractère.

Les explications données ordinairement pour faire ressortir la différence ou l'opposition de l'esprit et de la matière n'expliquent rien au fond, parce qu'elles tournent dans un cercle vicieux ou supposent connu ce qui est en question, la définition de l'esprit en appelant à celle du corps, et la définition du corps invoquant celle de l'esprit. Affirmer que les qualités de l'esprit ne sont pas celles du corps et réciproquement, c'est les distinguer par la surface, c'est dire parce qu'ils ne sont pas; ce n'est point faire connaître ce qu'ils sont. On retrouve ici la vue étroite, superficielle de l'école empirique. Aussi les notions qu'elle donne de l'esprit et de la matière sont-elles vagues, incohérentes, contradictoires, stériles. Elles ne conviennent qu'à une certaine classe de faits, et les caractères qu'elle pose pour discerner et séparer les deux termes qu'elle suppose contraires ne s'appliquent point à certains êtres, dont alors la science ne sait plus que faire, ne pouvant leur assigner ni place ni nom. Tout ce qui est étendu, pesant, figuré, coloré, etc., est, dit-on, *matière;* et on déclare *esprit* ce qui ne présente point ces qualités. Mais d'abord, qu'est-ce que ces qualités ? Ne pourraient-elles pas être de purs phénomènes, relatifs à notre or-

ganisation, et produits en nous par des causes inconnues qui ne tombent point sous les sens? Et s'il en était ainsi, ne pourrait-on pas croire que c'est un esprit ou des esprits qui, par leur action sur le mien et au moyen des milieux qui nous séparent, produisent ces représentations dans mon entendement? C'était l'opinion des partisans des *causes occasionnelles*, de tous ceux qui ne pouvaient admettre l'action de la matière sur l'esprit et de l'esprit sur la matière. Puis, en supposant même que ces qualités soient inhérentes aux corps, pouvons-nous par elles saisir la nature du corps? Qu'y a-t-il sous l'étendue? Qu'y a-t-il dans la pesanteur? et quand ma main presse un solide par tous ses côtés, qu'est-ce qui lui fait résistance? L'impénétrabilité, dit-on, est un caractère essentiel de la matérialité : tout corps occupe sa place dans l'espace, et tant qu'il la tient, cette place ne peut être remplie par un autre. Nous demanderons alors si la lumière est un corps, la lumière dont tous les rayons se pénètrent, se croisent sans dévier de leur direction ; nous demanderons comment le rayon lumineux traverse instantanément les corps les plus durs, tels que le cristal, le diamant. En outre, la lumière est-elle pesante? a-t-elle en elle-même une figure propre? affecte-t-elle une forme déterminée? Que ferons-nous de tous ces agents que la physique nomme fluides impondérables et dont quelques-uns n'affectent jamais les sens, le fluide magnétique minéral par exemple? Que fera-t-on de ceux que la physiologie appelle fluide nerveux, fluide vital, esprits animaux, que nos sens n'ont jamais saisis, et de cette espèce de fluide ou d'éther,

dégagé dans les opérations du magnétisme animal, et qui n'est perceptible qu'au sens particulier de ceux qui sont en crise? Comment appeler ces êtres, où les classer? Parmi les corps? Mais ils ne sont ni étendus, ni pondérables, ni colorés, ni figurés; ils ne présentent aucun caractère de la corporéité, et puisque vous ne reconnaissez les corps que par ces caractères, là où ils manquent, il ne doit plus y avoir de corps pour vous. Parmi les esprits? Mais pour vous il n'y a d'esprit que là où vous saisissez de la pensée, de la conscience, et ici vous ne trouvez ni l'une ni l'autre. A votre sens et selon vos définitions, ils ne seront ni corps ni esprits; que sont-ils donc? Descartes, qui a basé toute sa philosophie sur cette distinction purement empirique, ne regardant comme esprit que ce qui pense, et ne voyant que matière, mouvement physique partout où la pensée ne se trouve pas, a été conduit, pour être conséquent avec lui-même, à refuser tout esprit à l'animal, qui n'a plus été à ses yeux qu'une pure machine mue par des impulsions externes, ou de la matière configurée mise en mouvement par le choc. Il a prétendu expliquer ainsi tous les instincts des bêtes, en dépit de l'expérience et du sens commun qui nous force de reconnaître dans les animaux une vie analogue à celle de l'homme, quoique d'un degré inférieur, et par conséquent un esprit animal qui anime et meut leur organisme, bien que sans conscience ni réflexion. Depuis Descartes, toutes les écoles, sauf l'école allemande, ont répété ces prétendues définitions de l'esprit et du corps, et toutes aussi ont laissé sans solution une multitude

de difficultés, semblables à celles que nous venons de signaler.

§ 12.

Une vérité fondamentale, reconnue dans tous les temps et chez tous les peuples, et que quelques raisons spéculatives ont pu seules révoquer en doute en face du sens commun du genre humain, c'est que l'univers, tel que nous le voyons, subsiste en deux natures ou en deux substances, et qu'il ne peut y en avoir ni plus ni moins. Ces deux natures ne sont point contraires ou ennemies dans leur essence, en ce sens qu'elles s'excluraient l'une l'autre dans leur fond ou tendraient à se détruire. Elles sont simplement contreposées l'une à l'égard de l'autre, subordonnées entre elles et à leur principe vivificateur. Ces deux substances sont ce que la Genèse appelle le ciel et la terre. C'est d'un côté la substance ou la nature céleste, psychique, intelligente et intelligible; de l'autre la nature ou la substance terrestre, physique, matérielle, sensible.

La dualité de nature ou de substance se retrouve dans les croyances de tous les peuples. On l'appelle *ciel* et *terre*, quand on la considère dans l'universalité des choses ou dans le monde, *âme* et *corps* dans l'homme. Les philosophes ont cherché de tout temps à rendre raison de l'origine de ces deux termes et de leur rapport, et là, comme en presque toutes les questions fondamentales, ils ont expliqué l'obscur par le plus obscur,

et sont arrivés souvent à des conclusions contraires au bon sens et qui à ce titre paraissent absurdes. Les uns, n'admettant que ce qui tombe sous les sens, n'ont reconnu qu'une seule nature, une substance unique, le corps, la matière, et de là le matérialisme. Les autres, voyant que les sens ne saisissent que des phénomènes, et qu'en définitive l'homme ne perçoit que ses propres modifications, n'ont plus admis comme réel, comme vrai, que ce qui affecte la conscience, donc encore une seule nature, une substance unique, l'esprit, d'où le spiritualisme. D'autres ont admis les deux substances, mais n'ayant aucune donnée sur leur origine, il les ont déclarées coéternelles. De là l'opinion reçue dans l'antiquité sur l'éternité de la matière, opinion qui s'est résumée et complétée plus tard dans le système des deux principes, le manichéisme. Du reste la philosophie ancienne est extrêmement confuse et incertaine sur ce sujet. Tout en regardant la matière comme éternelle, la plupart, Platon entre autres, la croyaient cependant subordonnée à l'esprit intelligent qui devait la façonner, la mettre en œuvre, et ils trouvaient même dans sa résistance à la main du Créateur la cause première du mal et du désordre qui se montre dans le monde. Le rapport des deux natures restait donc aussi obscur que leur distinction; ce qui poussait toujours à les confondre, c'est-à-dire au Panthéisme. Il en a été de même chez les philosophes modernes, qui n'ont point pris pour base de leur doctrine la parole chrétienne. Ils n'ont pu concevoir aucune idée nette des deux natures qui constituent l'homme et l'univers, et de leur

rapport, ou bien ils les ont identifiées, ce qui a ressuscité le panthéisme matériel ou idéel; ou encore prenant leur distinction comme un fait, ils les ont mises sur le pied d'égalité, les balançant l'une par l'autre, et faisant consister la vertu à les accommoder : c'est l'*homme raisonnable* de nos jours. C'est ce qu'on a appelé dans ces derniers temps la *réhabilitation de la chair*. On voulait émanciper le corps que le Christianisme avait asservi, lui rendre ses droits naturels dont on l'avait dépouillé pour faire régner l'âme sans partage, et rétablir ainsi les deux natures dans un rapport harmonique qui doit les conduire à leur perfection réciproque. Le système chrétien tout spiritualiste avait été, disait-on, aussi exclusif, et par conséquent aussi injuste que le matérialisme; il tendait à détruire le corps, comme l'autre ne tenait aucun compte de l'esprit. Ceux qui ont mis de telles assertions en avant ou qui les ont acceptées, ont montré qu'ils ne connaissaient à fond ni le Christianisme, ni l'homme, et c'est pourquoi ils imputent à l'un ce qui n'est point dans sa doctrine, et veulent imposer à l'autre un état qui ne peut lui convenir en ce monde. L'Évangile n'a jamais dit que les deux natures qui constituent l'homme soient ennemies entre elles, opposées dans leur essence, en sorte qu'elles tendent réciproquement à s'exclure ou à se détruire. Il est écrit, au contraire, que dans le principe Dieu créa le ciel et la terre, et ce n'était certainement pas pour les mettre en lutte, mais pour qu'ils exprimassent par leur harmonie son idée et sa puissance; et plus tard, quand Dieu crée l'homme, il unit une

âme à un corps tiré de la terre, et il répand son esprit sur le composé pour en faire un homme vivant. Or, par l'ordre même de la création des deux substances, le rapport hiérarchique et ainsi la dignité de chacune avaient été posés, soit dans l'univers, soit dans l'homme, Ce rapport devait subsister, et avec lui l'harmonie, la paix, le bonheur : époque primitive où il n'y avait ni mal, ni maladie, ni mort, ni combat des hommes avec la nature et entre eux, et que les croyances antiques de tous les peuples rappellent sous le nom d'âge d'or, de paradis, d'Éden, etc. Mais quand par suite de la volonté propre de la créature, l'ordre établi par le Créateur fut renversé, le rapport naturel entre les deux substances étant dérangé, la hiérarchie intervertie, le trouble se mit entre elles; leurs forces s'opposèrent l'une à l'autre au lieu de s'harmoniser; leurs esprits entrèrent en lutte, et la guerre naquit avec tous les désordres et toutes les calamités qui depuis ont bouleversé le monde physique et le monde moral. Si l'on n'admet point le fait fondamental d'un acte pervers de la créature, qui a détruit l'harmonie des deux natures dans l'homme et hors de l'homme en enfreignant la loi divine; si, en un mot, on rejette le péché originel et la chute qui l'a suivi, il est impossible de rien comprendre à l'état actuel de l'homme et du monde. Le Christianisme, dont la mission est de rétablir l'ordre divin sur la terre, en redressant ce qui a été perverti, et en abaissant ce qui s'est exalté, en relevant ce qui est tombé, en détruisant les oppositions, en guérissant toutes les douleurs, est appuyé tout entier sur ce

dogme. Il suppose un mal moral primitif comme la médecine suppose la maladie. La doctrine évangélique dit : Les deux natures qui sont en vous, âme et corps, ne sont point ennemies par leur essence, puisque Dieu les a faites l'une et l'autre, et les a unies par le lien sacré de la vie. Mais par l'abus de la liberté de la créature, la chair ou le corps s'est élevé contre l'âme; la nature terrestre, usurpant les droits de la nature céleste, l'a subjuguée, et l'homme naît depuis lors dans cette malheureuse condition, bouleversé en lui-même, et esclave de ce qu'il devait dominer. Tant que dure ce désordre, l'homme est dégradé, puisqu'il n'est pas dans sa loi véritable. Il ne peut être relevé que par le rétablissement de l'ordre divin dans sa personne, et pour cela il faut d'abord que cette existence fausse, où le corps prépondère, soit détruite; il faut que la chair révoltée, ou le corps de mort, comme l'appelle saint Paul, soit remis par la discipline sous le gouvernement de l'âme, et que l'âme rentre dans son rapport avec Dieu. Refaire l'homme primitif tel que Dieu l'a fait, en rétablissant l'harmonie entre les deux natures qui le constituent, telle est la fin de l'institution admirable du Christianisme, qui a commencé après la chute d'Adam, et qui ne sera terminée que par la réintégration du genre humain. La doctrine chrétienne est si loin d'admettre l'opposition essentielle de la nature céleste et de la nature terrestre, qu'elle pose au contraire en dogme la réhabilitation future de la chair par la résurrection, quand les deux natures, séparées pour un temps par la mort, se rejoindront après leur épura-

tion complète pour reconstituer l'homme parfait ; et le gage qu'elle donne de la résurrection de la chair pour tous les hommes, c'est celle du Christ, du Dieu-homme, revêtant de nouveau son corps, après être descendu aux lieux inférieurs, remontant au ciel avec sa chair triomphante de la mort et emportant jusque dans le sein de la Divinité l'humanité glorifiée.

§ 13.

Chacune de ces deux natures, quand elle est atteinte et excitée par une action vitale analogue à son degré, réagit vers la vie ; et manifestant sa réaction par des effets qui lui sont propres, elle montre ce qu'elle est au fond et ce qu'elle peut ; car la loi de la vivification est une et la même à tous les degrés, comme celle de la réaction et du développement. La substance sort d'elle-même sous l'action et la direction du rayon excitateur ; elle pose quelque chose d'elle au dehors, elle évolue, irradie ; et l'effet de cette réaction spontanée, toujours mystérieuse dans sa cause, ce quelque chose posé par la nature sous l'action de la vie fait, à proprement dire, l'*esprit* de la *nature* soit psychique, soit physique, l'*esprit* des êtres et de chaque être.

§ 14.

Si donc nous considérons ce qu'on appelle l'*esprit* dans l'ordre hiérarchique des existences et de leur dé-

veloppement, nous dirons qu'il est le premier produit de la nature, le résultat immédiat de l'action qui la féconde et de sa sortie hors d'elle, de sa position au dehors, de son ex-position. Le produit de la nature céleste, de l'âme, qui reçoit la vie et son aliment immédiatement de la Source de toute vie, est un esprit céleste, une intelligence pure qui se connaît elle-même, qui a la conscience de son existence personnelle et de ce qui agit sur elle; et le produit de la nature terrestre, à laquelle la vie est transmise par un agent terrestre, sous une forme propre à son espèce, est un esprit terrestre; animal, végétal, minéral, un esprit physique tendant à se développer, à se verser au dehors, à se manifester, mais ne pouvant jamais revenir sur lui-même, et ainsi n'ayant ni la conscience du *moi*, ni l'intelligence du *non-moi*.

Les esprits sont en raison des natures dont ils émanent, et comme il n'y a dans l'univers que deux espèces de natures ou de substances, il y a aussi deux grandes classes d'esprits, séparées génériquement ou en vertu de leur génération même, bien que chacune admette des degrés et des distinctions quant à la puissance, au développement et à la manière d'être. Les natures étant créées par Dieu, sont impérissables comme tout ce que Dieu fait. La substance céleste et la substance terrestre sont contre-posées l'une à l'autre, en commerce continuel et en union vivante par l'ordre même de leur

création, mais toujours distinctes et ne pouvant jamais être réduites à l'unité, identifiées. Nous ne pouvons donner d'autre raison de leur existence, sinon que toutes deux sont nécessaires pour constituer le monde, et qu'il nous est aussi impossible de concevoir l'univers sans le ciel et la terre, que l'homme sans une âme et un corps. La spéculation philosophique va toujours se heurter contre ces deux colonnes de la création, et elle s'y brise toutes les fois qu'elle n'est pas conduite et éclairée par une parole divine qui peut seule révéler à l'homme le mystère de toutes les origines. Or, cette Parole a posé nettement la dualité des substances dans l'univers et dans l'homme, leur opposition et leur harmonie : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre » (Gen., I, 1). Le *ciel* comprend toutes les natures psychiques et intelligibles, les âmes et les intelligences; la *terre* toutes les natures physiques, corporelles, matérielles. Depuis que la parole de la Genèse a prévalu dans le monde par la promulgation de l'Évangile et l'établissement du Christianisme, cette doctrine sur l'origine des choses a passé dans le sens commun des peuples et les systèmes de panthéisme, de matérialisme, de spiritualisme, de manichéisme, d'idéalisme qui dominaient la civilisation païenne, et la pénétraient de tous côtés par les institutions religieuses, morales et sociales, en sorte que les croyances des nations en étaient toutes imprégnées comme leurs mœurs, ces systèmes n'ont pu être reçus généralement parmi les populations chrétiennes, ils sont restés à peu près renfermés dans les livres ou

dans les écoles des philosophes, et on ne les voit dans les temps modernes reprendre quelque crédit, exercer quelque influence que là où la foi chrétienne s'obscurcit et chancelle. A mesure que la lumière du Christianisme s'affaiblit, s'éteint, les hommes retombent dans les ténèbres de leur raison propre, et aussitôt ces doctrines d'erreur apparaissent dans la lueur douteuse du crépuscule, comme des spectres qui n'ont de puissance que pendant la nuit, et s'évanouissent à la première clarté du jour.

La science fondamentale de l'humanité se forme donc presque à son insu et sans qu'elle y coopère beaucoup; patrimoine vraiment céleste, puisqu'il lui vient de son Père qui est au ciel, et dont elle vit dans son âme et dans son intelligence; car toutes les croyances, convictions et certitudes qui soutiennent et animent la civilisation en dérivent, comme nous voyons la pluie et la rosée, qui humectent les cimes des montagnes, s'infiltrer insensiblement dans leurs flancs, d'où elles s'épanchent en ruisseaux dans les vallées et les plaines, pour y porter la fraîcheur et la vie. Dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral, tout ce qui est excellent vient d'en haut, et il est vrai à la lettre que nous n'avons rien de bon que nous n'ayons reçu.

Les substances étant inaltérables, les esprits qui en émanent subsistent entre eux, dans la même relation que les natures dont ils portent le caractère. Quel que soit leur développement, ils ne pourront jamais parvenir à l'identité; la dualité de l'esprit persistera éternellement comme la dualité de la substance. L'esprit

intelligent ne peut donc en aucun cas devenir physique, bien que par sa communication habituelle avec la nature physique, par son commerce presque exclusif avec la matière, il puisse et doive perdre de sa force, de son éclat, de sa pénétration, de son élévation. C'est ce qui se voit tous les jours dans les hommes dominés par le corps, par les penchants et les influences qui s'y rapportent. L'esprit physique, animal ou végétal, qu'ils absorbent en grande quantité, opprime en eux l'esprit psychique ; ils n'ont plus de sens pour les choses de l'intelligence, et ils deviennent presque incapables de penser et de vouloir dans tout ce qui n'intéresse pas leurs appétits grossiers. Cependant l'intelligence persiste toujours, au moins virtuellement, au milieu de cette dégradation ; et il y a encore une immense distance entre l'homme le plus dépravé, le plus animalisé, mais ayant la faculté de penser et de parler, et l'animal qui en est dépourvu. L'esprit intelligent ne peut sortir d'une nature physique, si subtile qu'on la suppose ; et la sécrétion de la pensée par le cerveau a été une des plus grandes absurdités du dix-huitième siècle. Les partisans de cette hypothèse, car c'est une pure hypothèse, ont confondu la condition de l'exercice de la pensée avec son principe ou sa cause ; et de ce qu'on ne peut penser sans le cerveau et sans une disposition convenable de ses parties, ils en ont conclu que c'est le cerveau qui pense ; conclusion aussi fondée que celle qui attribuerait à l'instrument et à sa construction la mélodie que l'artiste sait en tirer.

L'homme reste donc toujours un être moral et intel-

ligent, même au milieu de la plus grande perversion de sa volonté et de l'obscurcissement le plus profond de son esprit. Cette permanence de sa nature, l'impossibilité de la changer ou de la perdre fait l'espérance de son salut pour l'avenir quand il s'égare ou se dégrade, puisque dans cette vie il y a toujours remède à son mal, et possibilité de le redresser ou de le relever. Elle est le gage le plus solide de son bonheur futur, quand il est dans l'ordre, comme aussi de son châtiment et de l'accomplissement de la justice, quand il enfreint la loi; car il ne peut point échapper aux conséquences de ses œuvres par l'anéantissement ou la transformation de sa nature.

De même l'esprit physique ne peut s'élever à la puissance de l'esprit intelligent, parce que la nature terrestre ne peut devenir nature pyschique ou âme. Il lui a été dit comme aux flots de la mer : Tu n'iras que jusque-là. Il ne peut manifester que ce qui est dans la substance dont il émane. Abandonnée à elle-même, la nature physique tourne toujours dans le même cercle; comme un serpent elle se roule et se déroule sur elle-même, enfermée dans un enchaînement fatal de causes et d'effets, dans le cycle de la nécessité. Les animaux ne dépassent jamais la portée de leurs instincts; les plus industrieux ne font pas mieux aujourd'hui qu'il y a six mille ans, et les plus stupides en sont encore au même degré. On ne voit là aucun avancement, aucun progrès ni dans le genre, ni dans l'individu. S'il y a dans le monde, considéré d'une manière générale, quelque amélioration, elle est due à la liberté et à l'in-

telligence de l'homme qui, en s'appliquant à la nature physique, en dirige les forces, en exploite les ressources et les fait entrer comme moyens dans ses vues de perfectionnement et pour un but supérieur. Sans l'agriculture et l'industrie la nature reste brute, sauvage, elle produit avec luxe, mais en désordre. On sent que l'homme est nécessaire au milieu de cette confusion, et que, comme il a fallu une puissante intelligence dans l'origine pour organiser le monde, il en faut encore une toujours présente pour y maintenir l'ordre et en régler le développement. Ce n'est donc ni fortuitement ni arbitrairement que l'homme se trouve placé sur cette terre, et le gouvernement qu'il y exerce n'est ni un effet du hasard ni une conquête de la force, mais une disposition providentielle. Sans l'homme le monde n'aurait pas de sens, car il n'aurait point de but. Que dirons-nous après cela de ces prétendus *systèmes de la nature*, où l'on s'imagine expliquer la création de l'homme par le développement successif ou la transformation graduelle de la matière, en sorte que la molécule élémentaire, commençant à s'organiser, constitue d'abord l'être vivant au plus bas degré ; puis elle se complique en se développant à travers les siècles, et de métamorphose en métamorphose elle pose l'un après l'autre tous les règnes de la nature, se faisant végétal, animal et enfin homme, ce qui ne peut manquer d'arriver quand elle est parvenue au plus haut degré de l'organisation animale, au degré le plus proche de la race humaine, qui est vraisemblablement celui de l'orang-outang? Nous dirons que ce sont de vaines hypothèses, aussi

ridicules que superficielles; hypothèses, parce que l'imagination en fait tous les frais, et que l'observation n'a jamais saisi le passage d'un règne dans un autre, bien qu'elle puisse marquer jusqu'à un certain point la limite où les règnes paraissent se confondre; hypothèses ridicules, parce qu'elles sont en contradiction avec le sens commun du genre humain, qui n'a jamais admis qu'un animal pût devenir un homme, et qui croit à une différence essentielle et inaltérable dans leur nature; hypothèses superficielles, car elles voient tout l'homme dans son organisme, dans son existence physique, et laissent de côté tous les grands faits de l'intelligence, de la liberté et de la moralité, qui lui assurent à jamais la supériorité sur les êtres qui l'entourent et l'empire du monde qu'il habite.

§ 15.

Voilà donc deux esprits bien distincts l'un de l'autre, tant par leur principe que par la sphère où ils naissent, vivent et s'exercent. Les conditions de leur existence, les lois de leur développement sont les mêmes : leurs natures ne le sont pas; il y a une immense distance entre elles. L'esprit physique ne sera jamais un esprit intelligent; la nature dont il est, s'y oppose. L'esprit intelligent, bien qu'il puisse s'affaiblir en s'exaltant ou se dégrader par une alliance illégitime, ne peut jamais se renier lui-même, renier son origine ni sa nature. Il ne peut jamais perdre entièrement la conscience de sa dignité, de sa supériorité.

§ 16.

Si l'esprit est le produit de la nature fécondée et alimentée par un agent vivant de son degré, on ne peut point dire qu'il soit en lui-même *substantiel*[1], mais il est essentiel à l'être vivant, comme propriété nécessaire de la substance appelée à la vie. Aussi l'esprit n'a-t-il point de consistance en lui-même; il n'est point fixe, stable dans son existence comme les deux natures créées par Dieu. Il faut à tout esprit une base subjective et un terme objectif, un objet déterminé au dehors pour qu'il puisse se développer; et comme il est léger, actif, et que ce qui l'entoure le sollicite de mille manières, il passe facilement d'un objet à un autre, et se trouve ainsi diversement modifié.

L'esprit considéré en lui-même est quelque chose de mobile, de vif, de pénétrant, de volatil. Il est sans cesse en mouvement, va et vient perpétuellement, s'agite, vagabonde, et ne peut trouver de repos et de fixité qu'en s'attachant à une base, à une substance où il s'organise et prend forme, ce qui tend à constituer une

[1] Il est bien entendu que dans toute cette explication de l'esprit, il ne s'agit que de l'esprit créé, et nullement de l'Esprit créateur ou de l'Esprit-Dieu.

existence. Il en est de même sous ce rapport de l'esprit physique et de l'esprit intelligent.

L'esprit physique, minéral, végétal ou animal ne peut exister isolément, et quand il se trouve momentanément séparé de la substance à laquelle il appartient, il se répand au dehors, se dissémine, s'évanouit : car il est éminemment expansif; c'est pourquoi nous avons tant de peine à le contenir dans des vases clos, et encore n'y est-il jamais à l'état pur, mais toujours plus ou moins imprégné d'humidité ou tout à fait enveloppé d'eau. C'est ce que la chimie appelle gaz (*Geist*), et les acides ne sont que de l'esprit dilué et étendu. L'ancienne chimie les appelait aussi *esprits*, et cette dénomination est encore en usage dans la pharmacie et dans le commerce. Si l'esprit a besoin de la base et s'agite pour la trouver, s'y fixant partout où il la rencontre, la base n'a pas moins besoin de l'esprit, et elle l'attire d'autant plus puissamment qu'elle est plus vide, plus desséchée, plus ardente. Leur union produit les *sels;* et tous les phénomènes chimiques proviennent des affinités et des répulsions soit des esprits et des bases, soit des bases entre elles ou des esprits entre eux. Plusieurs des grands phénomènes de la nature sont amenés en partie par la même cause, entre autres, la fréquence des orages dans les climats brûlants ou dans la saison la plus chaude de l'année. Par l'effet de la chaleur tous les corps sont dilatés; ils exhalent plus abondamment, leurs esprits se volatilisent et se répandent dans l'atmosphère qui, se chargeant peu à peu de ces émanations de tous les régnes de la nature, n'est plus dans le même

rapport avec l'économie animale. Alors le temps devient lourd, comme on dit vulgairement, les vapeurs se condensent en nuages, le milieu où sont plongés les êtres vivants s'épaissit, l'air respirable diminue et la chaleur devient insupportable. C'est un temps de malaise et d'angoisse pour tout ce qui respire. Cependant ces esprits si divers, arrivés à un certain point de concentration et se refoulant les uns les autres par leur expansion réciproque, entrent en lutte; les vapeurs qui les portent se choquent, les nuages se heurtent, et par la puissance de l'étincelle électrique qui en jaillit, une masse de vapeur repasse à l'état fluide, et se précipite, sous la forme de pluie ou de grêle, entraînant avec elle et rendant à la terre la surabondance d'esprits qui remplissait l'atmosphère. De là, la fécondité des pluies d'orage; la terre privée d'esprits, épuisée et desséchée par l'excès de la chaleur, qui l'a fait évaporer outre mesure, absorbe avidement l'eau vivifiante, et la végétation prend un élan vigoureux.

Dans le règne végétal et dans le règne animal, la reproduction ne s'opère que par l'union d'un esprit et d'une base, par la fécondation d'un germe au moyen d'un influx vivificateur. C'est le mâle qui transmet l'esprit; aussi est-il l'actif dans l'acte commun; il communique l'excès de vie dont il est surchargé, et il est dans le malaise, dans l'agitation, dans l'inquiétude jusqu'à ce qu'il ait trouvé une forme où il puisse la déposer, une substance à laquelle l'esprit puisse s'attacher. L'instinct sexuel est, avec le besoin de la nourriture, le plus fort mobile des êtres animés, parce qu'il

assure la propagation de la race et que la nature veut la conservation du genre comme celle des individus.

Ces considérations s'appliquent à l'esprit intelligent, en tenant compte de la différence de la nature. Il n'est point l'âme ou la substance psychique ; il en est l'émanation, le rayonnement, la manifestation, et quand il n'est point soutenu par elle, quand la base lui manque, il n'a point de consistance, il est privé de nourriture et s'épuise par sa propre activité, par son expansion. Il y a des hommes qui ont beaucoup d'esprit et peu d'âme ; leur intelligence est vive, leur raison subtile, mais ils sentent peu profondément, et leur volonté, qui agit surtout par la tête et la réflexion, n'a point de racines dans le fond de leur être. La vie en eux est brillante, mais superficielle. Ils savent mieux décrire la vérité que l'aimer, parler du bien que le pratiquer. Cette disposition de l'homme vient en grande partie de l'éducation qu'il a reçue. Le développement de l'enfant est en raison de l'influence dominante qui l'excite et le pénètre. Si ceux qui l'instruisent ou le dirigent sont des hommes d'esprit, de raison, d'imagination, de sens, son âme réagira et se formera d'une manière analogue, et il deviendra apte à saisir toutes les choses qui se rapportent à son degré. Si aucune influence religieuse ne l'atteint, si la vertu de la parole divine n'entre point dans son cœur et n'en remue pas le fond, il ne réagira point non plus par le fond de son être, son développement ne sera pas foncier, et le feu divin qu'il porte en lui, le feu de l'amour et de la charité ne se dégagera pas. La substance psychique

reste alors inerte dans son essence la plus intime; elle fleurit pour ainsi dire dans les opérations de l'intelligence, de la raison, de l'imagination et dans les affections et les passions qui s'y rapportent; elle vit d'une vie secondaire dans ses puissances, dans ses facultés, dans son corps; elle voit, imagine, pense, parle, mais elle sent peu au fond; la vie substantielle ne lui est pas donnée. Il en résulte que l'esprit de ces hommes n'a point de base, que leur développement intellectuel, quelque brillant qu'il puisse être, n'est pas solide, et que, dans la pratique, leur raison spéculative comme leur raison morale manque de principes. Dans ce cas, l'esprit devient un instrument d'autant plus dangereux qu'il est plus actif, plus éclairé, plus puissant; et comme il n'a point de direction supérieure, parce qu'il n'a pas de principes, n'étant point réglé, maîtrisé par une volonté dévouée au bien et soumise elle-même à une loi plus haute, il se fait lui-même sa voie et sa loi; il se pose des buts purement humains, toujours analogues à son orgueil, à son intérêt ou à sa concupiscence; et il s'agite à travers le monde, cherchant partout la base dont il a besoin, et ne la trouvant nulle part, demandant à toutes les choses du dehors une nourriture et un repos qu'elles ne peuvent lui donner. Il est son propre tourment et il bouleverse tout ce qui l'entoure. Son désir, toujours inutilement satisfait et jamais rassasié, renaît sans cesse; sa vie est celle d'un esprit toujours en mouvement, toujours inquiet, sans fixité. Voilà ce qui rend si tristes, si malheureux beaucoup de jeunes hommes de nos jours, qui prennent la

vie à dégoût et finissent par se l'ôter, parce qu'ils n'en savent que faire, dévorés qu'ils sont par une activité sans objet et sans règle. Leur développement moral n'a point été en harmonie avec leur développement intellectuel; on leur a donné beaucoup d'instruction, peu ou point d'éducation; et leur esprit excité de toutes manières, sans être discipliné par la parole divine, s'est exalté et a débordé pour ainsi dire sur le monde, croyant le dominer et le renouveler. Il est bientôt retombé sur lui-même, désenchanté de tous ses rêves de perfection et de gloire, refoulé violemment par les oppositions insurmontables de la réalité, et en même temps épuisé par l'emportement de son expansion et comme évanoui dans la vanité de ses pensées. Les esprits de ce genre n'ont de puissance que pour attaquer, bouleverser, détruire; il leur est impossible de rien édifier, car ils n'ont point de base, et on ne construit point sans fondement. Qu'on juge ce que doit devenir une société, quand la plupart des hommes qui la composent sont élevés de cette manière; quand elle porte dans son sein une multitude d'esprits ardents, d'autant plus irritables que l'instruction les a rendus plus subtils, pleins de vanité, toujours excités par l'ambition, et ne connaissant d'autre mobile que la passion du moment. Un tel peuple entrera nécessairement en révolution, le jour où la majorité des esprits sera arrivée à ce point, que la base à laquelle la société avait tenu jusqu'alors ne leur suffira plus. Or, la base d'une société est toujours dans ses institutions religieuses et morales et dans les croyances qui s'y

rapportent : là seulement est l'âme de la société. Les nations, ainsi que les individus, n'ont de conscience et de vertu qu'autant qu'elles reconnaissent une loi supérieure comme source de l'autorité, comme principe de l'ordre, comme règle de leurs actions; loi suprême que les hommes ne font pas et que Dieu seul peut imposer. Hors de ce fondement il n'y a pour elles ni fixité ni repos, et tous leurs efforts pour se constituer n'aboutiront qu'à entasser des ruines.

Ainsi les orages politiques ont les mêmes causes que les orages physiques, et ils se terminent ordinairement de la même manière, par des secousses et des bouleversements dont la vie va sortir plus énergique, si le peuple n'est point arrivé à son dernier jour ou n'approche point de sa fin, car les nations périssent comme les hommes. Il y a alors dans l'atmosphère sociale une multitude d'esprits sans base, par conséquent toujours remuants, qui y tourbillonnent avec impétuosité, et il est impossible que de leur choc il ne naisse des éclairs, des tonnerres, de la foudre. Les tempêtes politiques se résolvent ordinairement par une pluie de sang, et c'est presque toujours le sang de ceux qui les ont soulevées; comme si le calme ne pouvait renaître dans la société, que par la disparition de ces esprits d'agitation et de désordre.

L'esprit est tellement mobile, actif, expansif, qu'il a beaucoup de peine à se fixer quelque temps, d'autant plus qu'il est excité de mille manières par tout ce qui l'entoure. Il est toujours prêt à passer d'un objet à un autre, voltigeant pour ainsi dire sur la sommité des

choses, et butinant en passant. De là, la curiosité ou l'amour de la nouveauté si vif chez les enfants, presque toujours entraînés par le mouvement de leur esprit qu'ils n'ont point encore la force de gouverner. Aussi combien il est difficile d'arrêter pendant quelques moments leur attention sur un même objet, surtout s'il s'y trouve quelque chose de métaphysique ou d'abstrait! Il faut le leur présenter sous des formes sensibles, en images, pour y fixer leur regard qu'un rien distrait. Cependant, si on ne parvient à empêcher cette dissipation de l'esprit, à contenir cette agitation, il est impossible de le développer; car l'action du maître devient inutile, quand la réaction du disciple manque, et on ne peut rien apprendre à fond, si l'on ne reçoit la parole d'enseignement, ou si l'on n'entre en rapport direct avec les objets par le rayon de l'intelligence. Les adultes eux-mêmes, les hommes accoutumés à observer et à penser, sont obligés de faire des efforts pour concentrer leur attention plus ou moins longtemps sur un seul point; c'est à grande peine, surtout au commencement du travail, qu'ils maintiennent le regard de leur esprit toujours prêt à s'échapper par les portes des sens ou à errer dans le champ de l'imagination. Il faut, pour devenir profondément attentif, un intérêt puissant ou une volonté ferme, et c'est surtout le besoin, la nécessité qui excite l'énergie de la volonté. La force de l'esprit dépend en grande partie de la force du caractère; elle distingue les hommes posés, réfléchis, sérieux, des hommes légers, inconsidérés, sans consistance.

Dans le genre humain, c'est surtout l'homme qui est le représentant de l'esprit, et toute son existence, toute sa manière d'être s'en ressent. L'homme, en opposition avec la femme, est éminemment actif; actif par le corps et dans les fonctions qui caractérisent le sexe, actif par son intelligence et par sa volonté : c'est par la prépondérance de l'esprit et par les avantages qui en résultent, qu'il domine la femme au dehors, et est le chef de la communauté. Aussi toute sa vie se porte à l'extérieur, soit qu'il ait à pourvoir aux besoins de la famille, soit qu'il prenne part aux fonctions publiques, soit que l'amour de la science ou de l'art l'entraîne. Son mouvement naturel est de sortir du *moi* et de se répandre ou de rayonner autour de lui. C'est pourquoi il a besoin de la femme dans l'ordre naturel, pour avoir un intérieur, un lieu de repos, quelque chose de fixe, un centre autour duquel il gravite et où il est sans cesse ramené. Il la cherche instinctivement dès qu'il commence à sentir en lui la surabondance de l'esprit. Elle l'attire puissamment, et quand une fois il s'est attaché à elle, elle l'absorbe, le maîtrise, maintient son expansion, règle son mouvement et le force à l'exercer d'une manière régulière et vers un but marqué, savoir la fondation et la conservation de la famille. Là est la vraie destination de la femme comme épouse et comme mère; toute sa force est dans l'*attrait* ou l'*attract*, parce qu'elle est centre; l'amour et la patience sont ses vertus. Le mariage est donc nécessaire dans l'ordre naturel, comme dans l'ordre politique, pour donner une base, de la fixité à la famille et à la

société; il est utile à l'homme dont l'esprit et la vie se dissiperaient, s'épuiseraient vainement sans la femme; il est utile à la femme dont la plastique ardente se dévorerait en elle-même, si elle ne possédait l'homme. La pureté, l'intégrité, la permanence de leur union sont des conséquences nécessaires de la nature même du mariage; car si un esprit nouveau vient s'attacher à une base qui a déjà le sien, il y aura lutte et désordre; ou si l'esprit qui appartient à une base s'en détache pour en chercher une autre, il reprend sa vie inquiète, agitée et laisse sa base vide et en souffrance; ce qui des deux côtés va contre la fin du mariage qui est, outre la propagation de l'espèce, de neutraliser les deux sexes en les complétant l'un par l'autre. Qu'on remarque toutefois que nous n'affirmons l'utilité du mariage que dans l'ordre naturel et pour la stabilité de la société, la plupart des hommes étant dominés par la nature inférieure et y cherchant la satisfaction de leur besoin foncier. Quant à ceux qu'un esprit supérieur anime, ou qu'un amour plus pur entraîne, ce n'est ni dans les choses du monde, ni dans leur semblable, qu'ils doivent se poser pour trouver ce qui répond à leur désir; c'est à la Beauté immuable, à l'éternelle Vérité, au Bien suprême qu'ils tendent à s'unir; c'est à Dieu seul qu'ils peuvent s'attacher, parce que son amour peut seul remplir leur âme, et son esprit fixer leur intelligence. Ceux-là sont comme les anges du ciel, qui ne se marient point (S. Matth., 22, 30); et comme les anges aussi, ils sont chargés de porter aux hommes la lumière divine et la parole de

vérité. Il y en a, dit Jésus-Christ, qui se font eunuques pour le royaume du ciel (S. Matth., 19, 12).

§ 17.

Produit de la nature par la vertu de la vie, l'esprit de chaque créature est toujours une existence complexe, subsistant en deux éléments distincts. Propriété essentielle de la nature qui l'a posé, il lui reste attaché tant que celle-ci vit actuellement, et elle vit ainsi, tant qu'elle est en rapport actuel avec sa source et qu'elle en reçoit son aliment. L'esprit de chaque créature est moyen terme entre son fond ou sa nature, et le monde où elle vit; et dans les créatures les plus nobles, dans les êtres intelligents, il est le miroir où tout ce qui est hors d'elles et qui leur est analogue se représente et se réfléchit.

Qu'on fasse bien attention qu'il est ici question de l'*esprit* et non de l'*âme*. L'âme est une substance simple, une pure monade, et toutes les preuves qu'on donne ordinairement pour démontrer, comme on dit, la simplicité, l'unité de l'esprit, s'appliquent à la nature psychique, à l'âme. Malheureusement âme et esprit sont presque toujours pris l'un pour l'autre, et cette confusion qui fausse la doctrine psychologique à son point de départ, rend impossible une bonne explication des

facultés de l'homme. Dans toutes les sphères, dans tous les règnes de la création, l'esprit est le rayon ou la manifestation de la substance. Or, la substance ou la nature d'un être se manifestant par la vie, et la vie lui étant communiquée par l'influence d'un agent extérieur qui lui est analogue, il suit que l'esprit, produit de deux facteurs, en porte toujours en lui les éléments et doit les représenter dans leur union. De là l'immense diversité des esprits, chacun étant en raison de la base ou de la substance dont il sort, de l'agent fécondateur qui le développe et enfin de toutes les circonstances, et elles sont innombrables, qui peuvent influer sur le développement et le modifier. L'esprit est donc toujours complexe, et il ne peut pas ne pas l'être, puisqu'il est le résultat d'un rapport et procède de deux termes qui le constituent en se mêlant, en se pénétrant. Voyez l'esprit végétal, celui de la vigne par exemple, l'esprit-de-vin. La qualité du vin dépend de la nature du plant ou de la base, de la constitution du terrain où le plant puise sa nourriture, et de tout ce qui s'y rapporte, puis de l'action du soleil qui développe le cep et mûrit le raisin. L'exposition de la vigne ou la manière dont elle reçoit les rayons solaires, fait une immense différence pour la quantité et la qualité de l'esprit contenu dans le vin. Dans le règne animal, le produit de la génération est toujours en raison du père et de la mère, et du rapport qui s'établit entre eux. Chacun des parents concourt à ce rapport avec tous les caractères de son espèce et de son individualité, et tous ces caractères qui se fondent et se mélangent dans l'unité du nouvel organisme,

s'y impriment et le déterminent. C'est surtout le père qui donne ce qu'on appelle la race, le pur sang, c'est-à-dire la vie ou l'esprit de l'animal; mais la mère y est certainement pour sa part, puisqu'elle fournit avec le germe la base et la forme, et que l'esprit ne peut se développer régulièrement que sous ces deux conditions.

Il en est de même dans le règne intellectuel. L'esprit humain proprement dit, non l'esprit animal qui ressort de l'organisme, commence seulement à se développer après que la parole humaine a pénétré l'âme de l'enfant; car dans cette parole il y a un esprit intelligent qui peut seul exciter le rayonnement primitif de l'âme en intelligence, suivant la loi générale que la réaction est toujours en raison de l'action qui la détermine. La parole fécondatrice pose nécessairement son esprit dans la base psychique qui la reçoit, et ainsi le nouvel esprit qui s'élève, l'esprit de l'enfant, dépend à la fois de sa nature psychique, de son âme, base de son développement intellectuel, et de l'influence qui la fait sortir d'elle-même, pour manifester ses puissances. L'esprit de chaque homme est donc en raison composée de sa nature ou du fonds qu'il apporte en naissant, et de l'éducation qui lui a été donnée, de la parole qui l'a fécondé, développé, nourri. Si cette parole vivifiante manque, il n'y aura point d'intelligence, point d'esprit intelligent, ou au moins il sera faible, incertain, obscur, dominé par l'esprit animal; car il n'est pas possible qu'un homme vivant au milieu de la société, ne reçoive par le langage une stimulation spirituelle quelconque, et ne se développe intellectuellement de quelque manière.

Mais le développement ne sera pas franc, parce que plusieurs influences hétérogènes y auront concouru, comme il arrive dans l'ordre physique, quand la génération a été viciée à sa source, ou adultérinée. On voit par là combien il est important de bien entourer les enfants dès le berceau, et pendant toute la durée de leur éducation. Ils deviennent en grande partie ce que sont ceux avec lesquels ils vivent habituellement; ils sont pénétrés, modifiés constamment par leur action, et ils reproduiront en quelque manière leurs qualités et leurs vices.

Partout où il y a de la vie, il y a de l'esprit; et la vie ne se conçoit point sans un esprit générateur qui la communique et sans un esprit *naturé* ou sortant du sein de la nature fécondée qui le développe. Chaque base ou substance, une fois en jouissance de la vie, l'entretient en elle par la nourriture, et la nourriture lui est fournie par le principe ou la source dont elle est, et par le monde où elle est placée. Tant qu'elle est en rapport avec son principe, elle est sustentée par l'assimilation de l'aliment qu'il lui transmet, et elle sustente son esprit qui travaille au développement ou à la conservation de la forme ou de son organisme. Mais si ce rapport est interrompu, la nourriture n'étant plus donnée, la réparation ne se fait point, l'esprit n'est plus alimenté, la forme défaille, se décompose, se dissout, et alors la nature cessant de rayonner ou de se manifester faute d'excitation convenable, le développement spirituel s'arrête en même temps; l'esprit s'échappe d'une forme qui ne peut plus le contenir ni le servir, sa force expansive, sa volatilité

le pousse au dehors, la substance rentre en elle-même, l'existence se replie dans sa racine, dans sa base, et de cette séparation de l'esprit et de la base, qui entraîne nécessairement la dissolution de la forme produite par leur union, résulte ce qu'on appelle la mort. La mort n'est point l'anéantissement; car rien ne périt que la forme ou l'arrangement des parties. L'esprit persiste et va cherchant une nouvelle base et une nouvelle forme. La substance est indestructible, et elle attend une autre fécondation, d'où sortira un esprit nouveau. Les molécules organiques ont changé de relation par la dissolution; mais elles subsistent, prêtes à être employées par le travail de l'assimilation à produire une autre organisation. Il en est de même dans l'ordre moral. Tant que l'âme est en rapport avec sa source, avec Dieu son principe, elle reçoit la nourriture substantielle qui lui est analogue, et l'esprit intelligent, alimenté et fortifié, s'accroît et se développe suivant sa nature; c'est une *âme vivante* et capable de communiquer la vie, parce qu'elle *a la vie en elle*. Mais quand ce rapport fondamental est brisé ou affaibli, alors ne recevant plus de nourriture, ou en recevant une qui ne lui convient pas, son intelligence s'affaiblit, s'obscurcit, et sa forme spirituelle ou son entendement se désharmonise. L'esprit se sépare pour ainsi dire de l'âme qui ne peut plus le régler, et entraîné par son instinct expansif, il erre sans direction, sans loi, sans but, et c'est alors que paraissent toutes les folies, toutes les vanités des pensées humaines, tout ce que peut produire un esprit mobile, abandonné à lui-même et à l'erreur. C'est un véritable

état de mort pour l'être psychique, pour l'âme; elle rentre en elle-même; elle devient latente, engourdie, inerte, faute d'excitation convenable et d'une nourriture qui la répare. Elle passe donc aussi par la mort, tout immortelle qu'elle est, et, comme la doctrine chrétienne nous l'apprend, elle y est amenée par le péché qui la détourne de son principe, ou la sépare de Dieu; car, encore une fois, la mort qui ne fait jamais que briser un rapport, ne détruit point les deux termes qu'elle désunit.

L'esprit propre à chaque être est l'intermédiaire nécessaire par lequel il communique avec le monde où il vit, et c'est pourquoi dans toutes les sphères et dans toutes les existences, l'esprit qui procède de deux termes, remplit toujours les fonctions de terme moyen. Ainsi, c'est par l'esprit que les excitations externes sont transmises au foyer, à travers les sens, leurs organes et les puissances intellectuelles; c'est par l'esprit que le foyer réagit à son tour vers ce qui l'impressionne, se verse au dehors; c'est par l'esprit que s'opère le mouvement de *va* et *vient*, d'action et de réaction qui constitue partout le procédé vital, dont l'harmonie fait la santé, et la disproportion la maladie. C'est par l'esprit que s'établit le commerce des substances entre elles, soit de la substance psychique et de la substance physique qui ne peuvent jamais entrer en contact immédiat, mais qui sont unies par la vie; soit des substances psychiques ou des âmes entre elles, qui dans leur état présent, ne se pénètrent qu'à travers leurs puissances et leurs formes. La parole est l'instrument principal de

cette communication, et la parole n'est que de l'esprit enveloppé d'air et de son. L'esprit de celui qui parle agit sur l'esprit de celui qui écoute, et leurs âmes se sentent par la pénétration de leurs esprits. Ce *va* et *vient* intellectuel, cet acte et réacte des esprits fait le procédé vital des intelligences, par lequel la nature psychique se manifeste, en sorte que plus ce rapport est vivant, plus les intelligences s'excitent et s'éclairent réciproquement, plus aussi les âmes en se développant peuvent se sentir, se comprendre, s'aimer, s'embrasser, pour ainsi dire, et s'unir; ce qui conçourt à amener la fin dernière de l'humanité sur la terre, annoncée par le Christianisme, et qu'il prépare depuis le commencement du monde, à savoir la réintégration du genre humain dans son unité par l'esprit de Dieu et par l'amour : *sint unum!* C'est pourquoi la parole évangélique, instrument de la réconciliation universelle, parce qu'elle est la pure expression de la lumière et de l'amour du ciel, a dû être prêchée à toutes les nations, portée jusqu'aux extrémités de la terre; et tous, est-il dit, seront jugés par cette parole qui leur aura montré leur vraie destination en donnant aux hommes de bonne volonté la force et les moyens de l'atteindre. Aussi depuis la promulgation de la nouvelle loi, depuis l'établissement du Christianisme, la face de la terre a été renouvelée; la civilisation a pris une autre direction, où la conduite providentielle s'est montrée d'une manière plus éclatante. De siècle en siècle, par l'action incessante de l'esprit chrétien, sont tombées l'une après l'autre les barrières qui divisaient les peuples; et dans les temps

modernes, depuis que l'imprimerie a multiplié la vertu de la parole si prodigieusement, qu'elle agit aujourd'hui, comme il est dit de la Sagesse divine, d'une extrémité à l'autre, on voit un même esprit se répandre parmi les nations; elles se rapprochent constamment par les croyances, par les mœurs, par la science, par les arts, par toute leur vie, et elles tendent, sans en avoir la conscience, à se fondre dans l'unité chrétienne, pour reconstituer la grande famille du genre humain.

§ 18.

L'esprit d'un être n'est donc ni sa nature, ni sa substance, comme le rayon n'est pas le foyer, comme l'intelligence n'est pas l'âme, bien qu'elle soit posée par l'âme. C'est en confondant des mots dont la signification est très-différente, qu'on est arrivé à ne plus s'entendre sur les questions les plus importantes. On a pris le monde pour la nature et la nature pour le monde, le mode pour la substance et la substance pour le mode, l'âme ou la plastique humaine pour l'esprit, et l'esprit pour la base; et par cette confusion, on a été amené à soulever une foule de questions embarrassantes, qui ont provoqué les plus étranges opinions pour expliquer l'union de l'âme avec le corps.

Le comment de l'union de l'âme et du corps et de leur commerce réciproque a de tout temps exercé la sagacité des philosophes, et comme la question était

mal posée, à cause de cette confusion que nous venons de signaler, il n'a pas été possible d'arriver à une solution satisfaisante, et l'on a eu recours aux hypothèses. Prenant l'esprit pour l'âme ou le mode pour la substance, on demandait comment la substance spirituelle peut agir sur la substance physique, et *vice versâ*. La plupart ont admis la pénétration mutuelle des deux substances comme un fait qu'ils ont renoncé à expliquer. Les plus forts ont très-bien vu que deux substances aussi différentes que l'âme et le corps ne peuvent se pénétrer, et de là plusieurs théories pour expliquer leur correspondance, théories qui ont eu quelque cours dans les écoles, sans avoir jamais reçu la sanction du consentement commun. La plus répandue a été celle des *causes occasionnelles*. Elle est cartésienne quant au fond; mais elle a surtout été développée par Mallebranche et les disciples de Descartes. Partant de la définition cartésienne des deux substances, elle affirme la contradiction de leur nature, par conséquent l'impossibilité d'action réciproque entre elles : donc elles n'ont rien de commun qu'une certaine correspondance de leurs mouvements et de leurs modifications, produites dans chacune à l'*occasion* de ce qui se passe dans l'autre, mais sans qu'il y ait action directe de causalité de l'une sur l'autre. Mais alors qui produit cette corrélation entre l'âme et le corps? C'est Dieu lui-même, dit-on, qui en vertu des lois générales par lesquelles il gouverne l'univers, excite soit des mouvements dans le corps à l'occasion des volitions de l'âme, soit des impressions et des sentiments dans

l'âme à l'occasion de la présence des corps. Dieu seul est la cause véritable et immédiate de ces effets; les âmes et les corps n'en sont que les causes occasionnelles. Cette opinion, tout à fait abandonnée aujourd'hui, même par la philosophie scolastique, est une pure hypothèse, à laquelle on a été amené par une mauvaise définition des deux substances. Comment prouver que Dieu soit constamment occupé à entretenir ainsi dans chaque homme ce parallélisme, ce balancement exact des modifications de l'âme et du corps? N'y a-t-il pas dans cette manière si compliquée de rendre raison d'un fait, si simple en apparence, quelque chose d'indigne de la majesté de Dieu? Puis la supposition de l'intervention divine ne fait que reculer la difficulté; car Dieu est esprit, et il n'est pas facile de concevoir, d'après les définitions posées, comment la substance spirituelle, qu'on appelle Dieu, agira sur les corps, plutôt que la substance spirituelle qui constitue l'âme humaine. Invoquer ici la toute-puissance de Dieu, ce n'est pas dénouer le nœud de la difficulté, c'est le trancher.

Une autre explication est celle qui a été proposée par Leibnitz sous le nom de l'*Harmonie préétablie*. Elle suppose qu'à la création de l'homme, les deux natures qui le composent par leur union, ont été tellement organisées et coordonnées entre elles, que dans leur manifestation produite par l'évolution de leur force interne, elles doivent toujours se correspondre, comme deux horloges, montées au même instant, réglées de la même manière, marqueraient exactement la même

heure sans cependant agir l'une sur l'autre, et sans que l'ouvrier ait besoin d'y mettre la main. C'est encore une hypothèse inventée en désespoir de cause. Comme système, elle est cependant plus rigoureuse que la première, en ce qu'elle n'admet qu'une seule fois l'action de Dieu sur les corps, savoir, au moment de la création et de leur union à l'âme. Plus forte par les considérations métaphysiques, dont la philosophie leibnitzienne l'a étayée, elle est tout aussi peu fondée sur l'expérience, et elle a, relativement à la liberté, de graves conséquences dont ses partisans ont eu bien de la peine à la défendre.

Une troisième opinion est celle qu'on a appelée système du *médiateur plastique*. Elle admet entre l'âme et le corps quelque chose d'intermédiaire qui ne serait ni âme ni corps, mais de la nature des deux et qui servirait de moyen terme pour les unir, et rendre possible leur action réciproque. Malheureusement on a négligé d'expliquer l'origine de ce terme moyen, et en le plaçant au milieu des deux substances, on a eu l'air de recourir à une nouvelle machinerie pour amener le dénoûment de la difficulté. C'est cependant cette dernière opinion qui a le plus approché de la vérité, quoiquelle n'ait point été soutenue par des observations bien constatées et par une analyse psychologique bien faite. L'âme mortelle de Platon, l'âme sensitive d'Aristote, le feu spirituel des Stoïciens, la flamme vitale de Willis, l'archée de Vanhelmont, le principe vital des modernes ont de l'analogie avec cette opinion. Oui, il y a quelque chose entre les deux substances, par quoi elles peuvent s'unir

et communiquer; ce qu'il ne leur est pas possible de faire immédiatement, par cela même qu'elles sont substances. Ce quelque chose n'est point une troisième substance; car alors ce serait une âme ou un corps, et la difficulté resterait tout entière; ce n'est point non plus un objet du dehors qui serait posé arbitrairement entre l'âme et le corps, sans qu'on en trouvât la raison nécessaire dans la nature des deux; mais c'est l'*esprit* de l'une et de l'autre, qui n'est ni la substance psychique ni la substance physique, comme nous l'avons montré précédemment; mais la propriété essentielle des deux natures, leur produit immédiat, aussitôt qu'elles entrent en développement. C'est par leur esprit que ces deux termes entrent en rapport et agissent l'un sur l'autre. Une vérité profonde, sans laquelle il est impossible de rien concevoir à la création des êtres et à leur conservation, c'est que les substances ne peuvent pas plus se pénétrer que les centres; elles ne se touchent que par leur esprit, par leur forme comme les centres par leurs rayons, par leur circonférence. A l'état latent, avant toute manifestation, elles sont enfermées en elles-mêmes, elles sont dans la mort et par conséquent elles n'ont point d'action. Dès qu'elles sont vivifiées, elles se développent, elles posent devant elles leur esprit, et ainsi elles ne peuvent plus être impressionnées et réagir que par son intermédiaire. Si deux substances pouvaient se pénétrer, l'une absorberait nécessairement l'autre; bientôt le monde matériel ne serait plus qu'une masse compacte autour d'une molécule dominante, et dans le monde moral tous les *moi* indi-

viduels seraient engloutis par l'attraction du *moi* le plus puissant, lequel absorbant le corps unique, transformerait l'univers en sa substance. La création serait ramenée au chaos, à pire que le chaos, puisqu'elle formerait une masse compacte et concentrée qui n'aurait plus de fluide pour la dissoudre ni d'esprit pour la pénétrer. C'est parce que les substances sont impénétrables, qu'elles sont fixes, permanentes, indestructibles. Jamais une molécule de matière, si caustique, si dévorante qu'elle soit, ne peut en engloutir une autre. Jamais une substance psychique, une âme, si aimante, si ardente que vous la supposiez, ne peut absorber une autre âme, et tous les efforts de la passion la plus exaltée se brisent contre l'impossibilité de l'identification. Les individualités persistent même au milieu des sympathies les plus vives et dans l'union la plus intime de la charité divine. Le *moi* et la monade intelligente ne peut s'évanouir dans un autre *moi*. C'est par leurs puissances, par leurs facultés, par leur rayonnement ou par leur esprit que les âmes communiquent entre elles et avec les corps. Les esprits, par cela qu'ils sont volatils, expansifs, et non substances, se pénètrent les uns les autres et comme les rayons de lumière ils se croisent, se traversent sans s'altérer. Ils ne se repoussent que quand ils sont de degrés trop éloignés. L'esprit physique qui émane des corps, entre en relation avec l'esprit psychique qui ressort de l'âme, et par leur combinaison ils forment une région moyenne qui tient des deux natures et où elles peuvent influer l'une sur l'autre à distance et médiatement. Il n'est donc besoin

ni d'harmonie préétablie, ni de causes occasionnelles, ni de toute autre hypothèse pour expliquer l'union de l'âme et du corps. Il n'y a pas non plus une troisième substance, médiatrice entre les deux; il y a tout simplement contact et pénétration des esprits, et par eux union et communication de l'âme et du corps. Ainsi se comble l'abîme entre les deux substances; ainsi s'établit la chaîne entre les diverses parties de l'univers. Les mondes s'attachent l'un à l'autre par la transmission de l'esprit, le monde divin au monde des intelligences par l'esprit divin, le monde intelligible au monde terrestre par l'esprit psychique, par l'esprit humain agissant sur l'esprit physique et par lui sur la matière, quels que soient la forme et le degré de son organisation. Or l'esprit partout c'est la vie, c'est le *va* et *vient* par lequel elle s'exerce; c'est donc par la vie et par elle seule que les substances peuvent être pénétrées; c'est la vie qui les ouvre, les féconde, les développe, et c'est encore par la vie qu'elles communiquent entre elles, pour concourir par l'harmonie de l'univers et l'ensemble admirable de la création à l'expression complète de l'idée du Créateur.

CHAPITRE III.

De la constitution de l'esprit humain.

§ 19.

Entre le ciel et la terre nous trouvons comme moyen terme la créature humaine, l'homme, abrégé de l'univers, puisqu'il porte dans sa personne les deux natures et qu'il est un composé des deux substances. L'homme, unité synthétique, est une existence universelle, qui présente en elle la vertu et la valeur de toutes les autres existences.

Nous ne pouvons concevoir un homme sans une âme unie à un corps. Avant leur union l'homme n'existe pas encore, l'idée de l'humanité n'est pas réalisée. Après leur séparation et tant qu'ils demeurent séparés, l'humanité est en privation ; il lui manque quelque chose, elle n'est point complète. C'est encore une profonde vérité que l'antiquité païenne a ignorée ou méconnue, et qui a cependant une influence immense sur la direction de la vie humaine. Parmi les philosophes anciens, les uns ne voyaient dans l'homme qu'une matière organisée, les autres qu'une intelligence emprisonnée momentanément dans un corps dont elle devait tâcher de secouer le joug, et n'aspirant qu'à s'en affranchir pour retrouver son indépendance et la dignité de sa nature. De nos jours encore ceux qui repoussent la

lumière de la révélation chrétienne et veulent se faire sans elle une philosophie ou une religion à eux, reproduisent à leur manière l'une ou l'autre de ces opinions. La parole divine a pu seule nous apprendre que le corps est partie intégrante de l'homme comme l'âme, et qu'ils doivent subsister ensemble dans une éternelle harmonie, pour constituer l'humanité dans sa perfection. Cette harmonie, conséquence de la création même de l'homme et qui malheureusement a été troublée dès l'origine par sa faute, l'homme doit travailler à la rétablir dès cette vie, afin que l'âme reprenne sur le corps la suprématie qui lui appartient en vertu de sa nature, qu'elle le fasse rentrer dans l'ordre et le remette à sa place, en soumettant ses instincts et ses appétits à la loi morale, à la loi de la justice et de la charité. Il faut que le corps devienne un serviteur docile, un instrument efficace pour exécuter les volontés de l'âme et en manifester les sentiments et les pensées; car elle a besoin du corps pour cultiver et gouverner la terre, comme sa vocation le demande. Le corps a donc déjà en ce monde une très-grande influence. C'est pourquoi l'homme doit le respecter, ne pas en abuser ni le profaner en l'employant au service de l'iniquité, de l'impureté et des mauvaises passions; mais au contraire le relever et le consacrer pour ainsi dire, en en faisant l'instrument du bien et le temple de Dieu même. Plus il est discipliné, purifié, plus il obéit à l'âme à laquelle il est uni, plus aussi il entre en rapport avec elle et trouve dans ce rapport sa force et sa vie. Comme la mort ne les sépare que pour un temps et que l'âme

devra reprendre son corps, afin de reconstituer avec lui l'humanité complète, en ce jour où le genre humain ressuscité comparaîtra devant le tribunal suprême; pour que l'harmonie parfaite, condition absolue de la félicité éternelle de l'homme, soit rétablie entre les deux termes de sa personne, il faut que l'un et l'autre de ces termes aient été convenablement purifiés dans ce monde ou dans un autre; purification qui sera d'autant plus douloureuse, que le mal aura été plus abondant, plus profond en eux. Nous sommes donc gravement intéressés à ne pas souiller notre corps, à ne pas le dégrader, à ne pas le laisser en proie aux mauvaises influences; car tôt ou tard tout ce qui aura été le fruit de notre faiblesse ou de notre mauvaise volonté nous reviendra, et nous devrons en absorber ou en porter les tristes résultats. La résurrection de la chair est une conséquence nécessaire de l'idée même de l'homme, et cet exemple confirme une haute vérité que nous avons si souvent annoncée, savoir : que les dogmes du christianisme contiennent l'énoncé le plus exact, la formule la plus rigoureuse et la plus philosophique des lois de l'univers. L'homme n'étant homme intégralement qu'avec une âme et un corps, il ressuscitera dans ses deux substances, ou plutôt ce qu'on appelle la *résurrection* sera la réunion de ces deux parties de lui-même, comme la mort en a été la séparation. Sans cette réunion des deux termes, le mot de *résurrection* n'aurait plus de sens. Et ce corps que l'âme doit reprendre sera bien le même corps, la même chair qu'elle porte aujourd'hui; car ce sera la même substance terrestre,

mais épurée, transformée, glorifiée, comme nous voyons du sable, des cendres et du plomb devenir par l'action du feu un brillant cristal. Aussi est-il écrit qu'à la consommation des siècles, un feu purificateur renouvellera tout, que cela seul subsistera qui ne pourra être consumé et qu'il y aura un nouveau ciel et une nouvelle terre.

L'homme, portant en lui les deux natures qui constituent l'univers, est par sa constitution même en rapport avec toutes les parties de l'univers. Par son âme il communique avec Dieu, son principe, dont elle est l'image ou l'idée, et il est encore la ressemblance de Dieu sous un autre point de vue, parce qu'il est une existence universelle, ayant en lui les éléments de toutes les choses créées comme Dieu en a toutes les idées dans sa sagesse. Par son intelligence l'homme est en rapport avec le monde intelligible, avec la sphère des esprits purs et des idéaux. Par son corps il est en relation avec la nature physique, avec le monde des corps et tous ses règnes; avec le minéral par ses os et par les sels dissous dans ses humeurs et incorporés dans ses solides; avec le végétal par sa nourriture la plus habituelle qui transforme les plantes en sa substance; avec l'animal par la nutrition et par la similitude de son organisation. De là vient que d'un côté il a action sur tout l'univers, ce qui fait de lui un être très-puissant; tandis que de l'autre il est exposé à toutes les influences, ce qui le rend très-impressionnable et excite singulièrement le développement de sa vie. A le considérer seulement dans son existence extérieure, c'est le seul être vivant sur la

terre, qui ait la faculté de se nourrir de toutes les espèces d'aliments propres à chaque genre d'animaux, et il se développe sous tous les climats, partout où le sang n'est pas brûlé par le soleil ou coagulé par le froid. Il est évident qu'un tel être a une grande mission à remplir dans le monde qu'il habite; et s'il porte en lui les deux substances de l'univers et tous les éléments du monde réunis par les liens de la vie, c'est qu'il est appelé à les réconcilier, à les harmoniser dans sa personne et hors de lui. Voilà pourquoi on trouve dans l'homme la mesure d'appréciation de toutes les existences du monde.

§ 20.

Si la créature humaine subsiste en deux natures, elle a besoin de deux sortes d'aliments; car la vie de toute créature veut être nourrie, et elle ne peut l'être que de ce qui lui est homogène. Le ciel et la terre doivent donc concourir à l'alimentation et à la conservation de l'homme, qui ne vit pas seulement de pain ou de l'aliment physique, mais aussi il faut aussi la nourriture de l'esprit, la parole de l'intelligence et de l'âme. Mais si les deux natures réunies dans la personnalité humaine vivent chacune de la vie qui lui est propre; si elles reçoivent leur aliment de la source même dont elles sont, la nature terrestre de la terre et de ses productions, la nature céleste du ciel et de ses vertus; et si en réagissant vers l'action vitale qui la pénètre, chacune pose son propre esprit, il faut admettre qu'il y a un double esprit dans l'homme comme il y a une

UNIVERSITY OF OTTAWA CANADA

double nature et une double vie constamment alimentées par deux mondes différents.

L'existence des deux esprits dans l'homme, l'esprit physique et l'esprit intelligent, est un fait constaté par l'expérience et par l'observation physiologique et psychologique. Le premier préside à toutes les fonctions organiques et dirige la vie animale. Il est admis aujourd'hui en médecine sous le nom de *principe vital*, et plus anciennement on l'appelait *esprit animal*. Les *esprits animaux* jouent un grand rôle dans les ouvrages des anciens médecins et des philosophes qui se sont occupés de physiologie, comme Descartes, Mallebranche, etc. L'esprit physique agit par le sang et par tous les fluides qui circulent dans le corps humain, principalement par le fluide nerveux qui va stimuler les organes et animer les fonctions. C'est de lui qu'émanent les instincts, les appétits, les désirs dont la satisfaction est nécessaire à la conservation et à la reproduction de l'espèce. L'homme est soumis à son impulsion quand il cède aux nécessités de l'organisme, quand il remplit les fonctions qui s'y rapportent, et il faut qu'il lui obéisse au moins dans la mesure du besoin et selon le vœu de la nature. Dans l'animal cet esprit inférieur règne sans partage, parce que l'animal n'a qu'une nature. Dans l'homme il est sans cesse combiné avec l'esprit intelligent de l'être moral, tantôt réglé, maintenu par cet esprit supérieur, tantôt se révoltant contre lui, lui déclarant la guerre et cherchant à l'entraver, à l'opprimer, à l'étouffer par la

violence des instincts charnels, par l'entraînement des sens, par le tumulte des passions grossières. Voilà ce que saint Paul appelle la loi qui commande dans les membres, opposée à celle qui régit l'intelligence et l'âme. Il sentait en lui l'excitation de cet esprit terrestre qu'il nomme dans son style énergique le *soufflet de Satan*, et il s'écriait avec douleur et indignation : Qui me délivrera de ce corps de mort ! L'esprit animal s'alimente de tout ce qui lui est analogue dans le monde physique ; il attire à lui tout ce qui lui ressemble. Aussi n'est-il jamais plus vif, plus impétueux, plus ardent qu'après la nutrition, surtout quand la nourriture a été abondante, succulente et arrosée par les liqueurs fermentées, les plus riches en esprit. Il y a alors prédominance de l'esprit terrestre dans l'homme, et cet esprit en excès, s'agitant avec l'inquiétude qui lui est propre, tend à s'échapper par toutes les voies de l'organisme impuissant à le contenir. De là la pétulance des actions et des paroles. Si l'excès de l'esprit physique va au point d'opprimer l'esprit intelligent, ou de rendre par une excitation trop vive, par l'inflammation, les organes incapables de remplir leurs fonctions et de lui obéir, alors le pouvoir de l'âme sur le corps est momentanément suspendu, l'être raisonnable disparaît, et l'homme, abandonné sans réserve à l'instinct animal, fait des choses indignes de lui et dégrade le caractère humain par les actes de la vie bestiale. Chez l'homme intelligent au contraire, où l'esprit psychique a hautement la prépondérance, la vie tend toujours à se porter en haut par le désir, par le regard comme par les ac-

tions; non que l'esprit animal disparaisse entièrement, cela n'est pas possible, puisqu'il faut que le corps vive pour que l'intelligence s'exerce, et que le corps ne peut vivre sans accomplir ses fonctions : mais le corps est tenu en respect, ses besoins sont satisfaits dans la mesure convenable, plutôt en deçà qu'au delà, et comme le cœur de l'homme est tourné vers un monde supérieur, il s'attache peu au monde terrestre, aux biens et aux jouissances qui en dépendent; il y vit plus par instinct et par habitude que volontairement et avec désir. Dans ce cas l'esprit psychique domine l'esprit physique, comme l'âme gouverne le corps. Il peut aussi y avoir excès de ce côté par une trop grande exaltation de l'intelligence qui épuise le corps et abat l'esprit physique, par une excitation immodérée de la pensée absorbant toute la force organique au profit du travail et du développement intellectuel, en sorte que l'organisme reste sans nourriture et sans soins. Il faut trouver ici un milieu convenable, si l'on ne veut pas que l'homme qui médite ne devienne, comme dit Rousseau, un *animal dépravé*. Les deux esprits qui sont dans l'homme ne doivent pas plus être ennemis entre eux que les natures dont ils ressortent; leur destination n'est point de se faire la guerre, de s'entre-détruire, mais au contraire de s'aider mutuellement, de s'accorder pour contribuer ensemble à la manifestation complète et harmonique de l'humanité : accord qui ne peut s'établir entre eux d'une manière durable que par un rapport hiérarchique, nettement déterminé par la dignité respective des substances qui les posent. Là se

trouvent l'idée, le sens et la mesure de la discipline chrétienne, et d'une ascétique bien entendue.

§ 21.

Le double esprit qui est dans l'homme correspond au double esprit de l'univers, le céleste et le terrestre, desquels procède un troisième esprit qui s'exerce dans la moyenne région, entre le ciel et la terre, là où les influences des deux premiers se rencontrent et se croisent; c'est le *grand esprit du monde*. Dans l'homme, abrégé de l'univers, les deux esprits de ses deux natures produisent aussi par leur union et leur pénétration un troisième esprit, qui se pose entre la nature intelligente et la nature animale comme un moyen terme, les tenant à la fois unies et séparées; et c'est dans la sphère de cet esprit mixte que les phénomènes du monde extérieur sont perçus dans leurs liaisons et leurs rapports, et que l'homme en acquiert la conscience et la connaissance. Cet esprit intermédiaire, produit moyen de l'esprit intelligent et de l'esprit physique dans l'homme, constitue ce qu'on appelle la *raison humaine*.

L'esprit du monde terrestre ou l'esprit général de la nature est nécessairement mixte, puisqu'il est constitué par les influences supérieures et inférieures qui se rencontrent dans la région moyenne de l'atmosphère. Il est évident que la terre, faisant partie d'un système planétaire compris lui-même dans un système sidéral plus vaste, est sans cesse pénétrée et comme arrosée par le

Universit. BIBLIOTHEC

rayonnement des astres avec lesquels elle est en rapport plus ou moins prochain. Personne, je pense, ne niera l'action du soleil sur notre planète, qui n'a de vie et de fécondité que par lui; et bien que l'action des autres astres soit moins apparente et ainsi plus difficile à constater par l'expérience, il n'est guère possible de la contester raisonnablement. Il y a donc comme un versement continuel d'effluves célestes sur le globe terrestre; l'esprit solaire et l'esprit sidéral y descendent sans cesse pour y exciter la vie. Nous pouvons encore aller plus loin par la pensée en tirant les conséquences que ces faits impliquent. Cette terre, ce soleil, ces astres ne se sont point faits eux-mêmes, et s'ils n'ont point en eux le principe de leur existence, il répugne qu'ils existent de toute éternité. Ils ont donc un Créateur que nos sens n'aperçoivent point, mais que notre pensée réclame comme la cause raisonnable des faits qu'elle admire, auquel notre intelligence peut s'élever quand elle est éclairée par une parole supérieure, et qui surtout se fait sentir à notre âme quand nous rentrons en nous-mêmes. Dieu a créé l'univers par amour, pour communiquer sa vie à d'autres êtres, et les faire participer suivant leur capacité à la plénitude de l'existence. Toutes les créatures ont été posées par sa parole, qui a réalisé dans une forme déterminée les idées de sa sagesse. L'acte même de la création a donc établi un rapport vivant entre le Créateur et la créature, et les êtres créés ne peuvent être conservés que par la persistance de ce rapport, en sorte que leur conservation est un renouvellement continuel de leur création. L'amour

qui les a faits les maintient. Dieu est donc sans cesse présent à toutes les créatures par son amour, ou autrement par l'influx de sa vie ou de son esprit, et c'est pourquoi on dit qu'il est partout et que nous vivons tous en lui. Or, chaque créature, par cela seul qu'elle vit, est en rapport médiat ou immédiat avec le foyer de la vie ; elle est atteinte par son rayon, éclairée par sa lumière, animée par sa chaleur, nourrie par son influence ; et ainsi elle est pénétrée à chaque instant par un esprit divin ou céleste. Quand cet esprit passe par plusieurs degrés intermédiaires pour parvenir jusqu'à elle, il est nécessairement modifié par les milieux qu'il traverse, et il lui arrive ainsi sous une forme analogue à son état et à sa position. Il se verse en elle, il se donne à elle par tous les moyens, s'accommodant toujours à sa capacité et à sa faiblesse. La créature se développe sous cette influence, elle réagit vers l'esprit objectif qui l'excite, et elle pose par sa réaction son propre esprit, l'esprit subjectif, qui par son *va* et *vient* entre le foyer de l'existence et le monde où elle est placée, constitue peu à peu la forme dans laquelle il s'organise. Mais cette forme ne peut le contenir. Toujours actif et expansif, il s'échappe par toutes les issues; il transpire pour ainsi dire à travers tous les points de la circonférence, et par son exhalation continuelle il forme autour de chaque existence une atmosphère que l'esprit supérieur est obligé de traverser pour pénétrer jusqu'au foyer de la créature. Aussi n'y arrive-t-il plus dans son état de pureté, mais toujours plus ou moins mélangé avec l'esprit particulier qu'il rencontre, et de ce mé-

lange, de cette pénétration de deux esprits, en résulte un troisième, esprit moyen qui tient des deux sans être proprement ni l'un ni l'autre. Ainsi dans l'atmosphère terrestre il se fait une combinaison des influences du ciel et des exhalaisons de la terre, d'esprits célestes et d'esprits terrestres : la proportion du mélange détermine la constitution atmosphérique, et la prépondérance excessive de l'un des éléments, ou leur collision, amène la plupart des mutations atmosphériques, les vicissitudes de l'air, vicissitudes très-fréquentes, parce que rien n'est plus mobile, plus instable que l'esprit, surtout quand il est disséminé dans l'espace, sans être maintenu par la substance ou le fixe dont il émane. L'atmosphère est donc réellement une région intermédiaire, où s'opère le commerce de la terre avec le monde supérieur dont elle reçoit la vie ; c'est par cette région que les vertus d'en haut arrivent à la terre au moyen du rayon solaire, de la rosée et de la pluie, agents physiques d'une nature analogue à la sienne, et par là très-propres à servir d'organes à l'esprit céleste qui la vivifie, à l'esprit de Dieu qui l'a créée et qui la conserve. C'est pourquoi les peuples tournent instinctivement leur regard en haut pour exprimer leurs besoins, des besoins de leurs champs comme de ceux de leur âme, convaincus qu'il descend du ciel une vertu, une bénédiction de Dieu qui rend la terre féconde et y verse des trésors de vie ; et comme par la foi ils sentent Dieu dans leur cœur et ont la conscience qu'ils peuvent entrer en rapport plus direct avec Lui par le désir et la prière, en même temps qu'ils disposent la terre à re-

cevoir l'action du soleil, de la rosée et de la pluie et qu'ils y déposent la semence de laquelle doit sortir une végétation nourricière, ils attirent l'esprit d'en haut par leurs vœux; ils font descendre la vie du ciel dans leurs cœurs et sur leurs sillons par des supplications pleines de foi et d'amour. On a cru dans tous les temps que la piété et la vertu de l'homme portent bonheur à sa terre, comme on dit vulgairement; et cela par une double raison, d'abord parce que son champ est mieux cultivé, plus fécondé par son travail et par ses sueurs; et ensuite, parce qu'en effet l'esprit de Dieu, qui seul donne la vie et l'accroissement, est plus près de celui qui l'invoque sincèrement et se confie en Lui.

§ 22.

Sans l'âme et l'esprit intelligent qu'elle pose, l'homme serait sans raison comme sans parole; il ne serait qu'un animal, le caractère humain lui manquerait. D'un autre côté, si la nature psychique de l'homme n'était réunie à la nature terrestre, il ne serait pas un homme, mais un ange. Ce qui le fait être ce qu'il est dans sa condition présente, tel que nous le connaissons, c'est sa raison, esprit mixte qui suppose l'existence et l'action de l'esprit supérieur et de l'esprit inférieur, et qui procède de l'un et de l'autre en vertu de leur conjonction et de leur pénétration réciproque; car l'esprit créé n'étant point substance, mais propriété essentielle de la substance, deux esprits peuvent se pénétrer, se modifier mutuellement et en constituer par

leur union un troisième qui ne sera parfaitement semblable ni à l'un ni à l'autre, mais qui portera les caractères des deux.

Le caractère de la raison et sa manière d'opérer, tels que nous les connaissons par l'expérience, confirment pleinement cette explication de son origine et de sa constitution. La raison humaine, très-puissante quand elle est soutenue convenablement, ne peut rien par elle-même ni à elle toute seule, soit comme raison spéculative, soit comme raison morale; car elle ne peut travailler qu'avec des données qu'elle reçoit de plus haut et des matériaux qui lui viennent d'en bas. Otez-lui les principes et les axiomes, et elle n'a plus ni fondement ni règle; et cependant ce n'est point elle qui les établit, elle ne peut pas même les démontrer ni les vérifier. Qu'on conteste à la géométrie les définitions premières qui posent les éléments des figures et les figures elles-mêmes, et il lui devient impossible de faire une seule démonstration. Essayez de prouver ces définitions par le raisonnement, celle du point ou de la ligne droite par exemple, et vous ne saurez par où commencer, ou vous tournerez dans un cercle vicieux, expliquant le même par le même. Niez les axiomes, et vous tombez dans l'absurde. Tentez de les démontrer et vous y tombez encore. Il en est de même dans toutes les sciences; il y a en chacune des principes nécessaires, des idées universelles sur lesquelles elle est fon-

dée, et que la raison est obligée d'admettre comme des postulées incontestables pour établir la doctrine. Ces vérités-principes portent en elles-mêmes leur évidence; mais elles ne sont évidentes qu'à l'œil capable de les voir et qui est éclairé de la lumière qu'elles reflètent. Elles sont l'objet d'une perception intelligible, de la vue de l'intelligence, comme les objets physiques d'une perception sensible, de la vue organique. D'un côté comme de l'autre la raison voit, aperçoit, acquiert conviction, certitude en vertu de la vision et de la perception, et nullement par une opération qui lui soit propre ou par un travail de la pensée. C'est donc à l'esprit intelligent, à l'intelligence qu'elle doit les principes, les idées, et les lois supérieures sans lesquelles il lui est impossible de penser, sans lesquelles sa pensée n'aurait ni point de départ, ni direction, ni but.

D'une autre part la raison spéculative est en relation continuelle avec les sens, la mémoire, l'imagination, par conséquent avec l'esprit physique qui exerce une grande influence sur ces fonctions, à cause de leur dépendance du corps et des organes. C'est de ces facultés qu'elle tire les matériaux de son travail, les phénomènes, les images et les faits dont elle doit considérer les rapports pour les réduire en notions générales, puis pour ramener les notions à l'unité, les systématiser, c'est-à-dire penser; ce qui n'est possible qu'au moyen des principes et des axiomes qu'elle tient de plus haut; en sorte que tout son exercice consiste en deux opérations, l'une qui applique les données supérieures au monde des faits et des images pour en acquérir la

science, en suivant dans les faits le développement des principes, ce qui constitue la véritable *analyse* philosophique; l'autre qui revient au contraire des faits aux causes qui les produisent, aux lois qui les régissent, pour former dans l'entendement un système de connaissance, une unité quelconque de doctrine, ce qui s'appelle *synthèse*. Par ces deux opérations de la raison, qui se font presque toujours simultanément mais avec prépondérance de l'une ou de l'autre, le monde intelligible et le monde sensible se pénètrent; leurs influences se croisent, leurs esprits se mélangent, et c'est justement dans la sphère moyenne de la raison et par le travail de sa pensée que cette fusion s'opère; travail tout à fait analogue, comme on le voit, à celui de l'esprit général du monde dans l'atmosphère, sans cesse occupé à transmettre à la terre l'Esprit céleste qui la féconde et la développe, et à porter au ciel les émanations terrestres, pour qu'elles soient épurées et absorbées par l'esprit supérieur. Tant il est vrai que les mêmes lois gouvernent toutes les parties de l'univers, et qu'il ne se fait rien dans l'homme qui n'ait son type dans la nature extérieure!

La raison morale n'est pas dans une autre condition que la raison spéculative. Elle doit juger, apprécier les actions humaines sous le rapport de la justice et du bien. Pour apprécier il lui faut une mesure; pour juger il lui faut une loi. Cette loi, comme toute loi, doit avoir un caractère obligatoire et une sanction; et ainsi elle doit dériver d'un terme supérieur qui lui communique son autorité et sa force. Or l'homme ne fait pas plus la

loi morale que la loi logique ou l'axiome; il n'invente pas plus la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste que les définitions mathématiques ou les vérités nécessaires, bases de toute science. L'idée du bien moral et du juste lui vient de plus haut, et il en acquiert la vue et la conviction par une perception de l'intelligence et par un sentiment de l'âme qui sont les deux éléments de sa conscience morale, laquelle commence à se développer, quand une parole d'autorité lui annonce la loi supérieure. Cette loi se pose en lui, s'impose à sa volonté indépendamment du travail de sa raison et souvent malgré elle, et c'est quand elle est établie comme principe de conduite, comme règle des actions, que la raison la reconnaît, l'adopte et l'applique aux déterminations de la volonté et aux circonstances de la vie. Ici encore la raison est quelque chose de mixte et dans une position intermédiaire. Elle a au-dessus d'elle les principes de la moralité, la loi morale qu'elle reçoit par la voie transcendante d'une révélation subjective ou objective; elle a au-dessous d'elle les faits de la volonté, les désirs et les passions humaines, les actes et les actions qu'elle doit régler ou évaluer, et sa fonction, comme raison morale, est de faire passer la loi ou la règle dans le fait et de ramener le fait à la loi; sa perfection est de les accorder, de les harmoniser, et c'est ainsi qu'elle parvient à établir la justice dans le monde par le balancement, par la compensation, par la fusion. Aussi la devise de la raison morale est *in medio virtus;* elle a horreur de tout ce qui lui paraît excès, et la plus grande perfection qu'elle connaisse,

c'est de trouver en toute chose un juste milieu, un point d'équilibre entre deux extrêmes : comme aussi, en tant que raison spéculative, sa plus grande force est dans la découverte et l'application du *moyen terme*, le grand agent du syllogisme, qui est à son tour le grand instrument de la raison.

§ 23.

L'origine de la raison se trouve donc dans la double nature de l'homme. Il devient raisonnable, non par suite d'un don spécial qui le rendrait accidentellement supérieur à l'animal, non par la participation spontanée ou réfléchie de son esprit à une raison objective dite universelle, de laquelle il recevrait ses inspirations et la règle de ses jugements; mais parce qu'il est constitué pour l'être, parce qu'il apporte en naissant toutes les conditions subjectives pour le devenir naturellement. Il devient raisonnable en vertu de sa double nature et de son double esprit, par lesquels il est en rapport vivant avec le ciel et la terre qui lui fournissent les éléments de sa pensée, en même temps qu'ils lui montrent l'ordre légitime de son développement logique. Il devient parlant, pensant, raisonnant en vertu de la parole qu'il reçoit et par laquelle il émet ce qu'il a admis, exprime ce que le monde et la parole ont imprimé en lui, et expose ce que sa raison affirme ou nie.

L'homme a en lui, par le fait même de sa constitu-

tion, toutes les conditions subjectives de la *rationalité*, qui se développera infailliblement ou passera en acte, quand les conditions objectives seront données, c'est-à-dire quand la parole viendra stimuler la partie intelligente de la raison, et lui fournir les signes et les instruments sans lesquels elle ne peut opérer : car l'homme ne pense qu'après avoir parlé, et il ne parle que parce qu'on lui a parlé; c'est pourquoi les sourds de naissance sont muets. Il parle donc d'abord sans savoir ce qu'il veut dire; il ne le sait pas, parce qu'il n'est pas capable de le penser, de le réfléchir; il n'en a pas conscience, mais il le sent et il l'exprime sous l'impulsion du sentiment. Il commence à parler par imitation, disant ce qu'il entend sans y attacher un sens distinct, à peu près comme certains oiseaux répètent les chants qu'on leur apprend. En toutes choses l'homme physique se développe d'abord, et ainsi dans la formation du langage les sens, la mémoire, l'imagination précèdent nécessairement le travail de la raison.

Il y a des personnes qui croient exalter la puissance divine en lui attribuant un arbitraire sans limites; en sorte qu'à toute question profonde qui leur est proposée, elles n'ont qu'une réponse qui leur semble péremptoire : *Dieu l'a voulu ainsi.* Il est hors de doute que Dieu veut ou permet tout ce qui arrive dans le monde; mais cette divine volonté, cette permission divine ont leurs motifs, qu'aucune intelligence créée ne peut sonder dans toute leur profondeur, mais qui paraissent cependant assez clairement dans les œuvres du Créateur, pour que nous puissions en recueillir les

signes et nous en former l'idée jusqu'à un certain point. C'est ainsi que nous acquérons la conviction de la Sagesse infinie qui préside au gouvernement du monde, et que nous parvenons à voir la main de la Providence dans tous les événements. Cette vue peut seule nous satisfaire au fond, quand nous étudions l'homme ou la nature; car tout ce qui nous semble arbitraire nous choque instinctivement; et par cela que nous sommes des êtres intelligents et libres, il faut qu'à toute chose nous trouvions un fondement de vérité, de justice et de bien. La rationalité de l'homme est une conséquence nécessaire de l'idée même qui a présidé à sa création; cette idée est éternelle comme toutes les idées de la sagesse divine, et rien ne pouvait l'altérer dans son essence ni dans son développement, quand Dieu a voulu la réaliser par la formation du genre humain. Dieu n'a pas fait l'homme comme un artiste qui se complaît à embellir l'œuvre de son imagination suivant son goût ou son caprice : il n'y a rien d'accidentel ni de fortuit dans les œuvres de Dieu; elles sont toutes l'expression d'une idée divine, et tout ce qu'elles contiennent a sa raison ou son archétype dans l'idée. Dieu a voulu faire l'homme à son image et à sa ressemblance; il a voulu qu'il fût son représentant, son lieutenant dans le monde où il le plaçait, afin que ce monde fût cultivé, développé, gouverné. La constitution de l'homme était donc donnée nécessairement avec la fin, avec le but même de sa création; car, d'un côté il devait porter en lui l'image et la ressemblance de la nature divine, et c'est ce qui constitue son âme ou sa

partie psychique et intelligente, et de l'autre devant agir sur le monde terrestre, pour être moyen terme entre ce monde et Dieu, il fallait qu'il participât à la nature terrestre, ce qui entraînait l'union de l'âme avec le corps. Mais les deux natures étant unies par la vie et devant se développer ensemble, il fallait que leurs esprits se pénétrassent et par conséquent, de leur union devait résulter cet esprit mixte, moitié intelligent, moitié physique, qui est justement la raison humaine. Il est donc impossible de concevoir l'homme sans la raison; il ne pourrait cesser d'être raisonnable sans cesser d'être homme, sans devenir incapable de remplir sa destination. La raison est inhérente à notre humanité, elle est une conséquence des éléments qui la constituent et de la synthèse qui la fonde.

Les personnes que nous venons de signaler font de Dieu un homme, elles l'anthropomorphisent; d'autres font de l'homme un Dieu; elles l'apothéosent en exaltant sa raison outre mesure, jusqu'à l'identifier avec ce qu'elles appellent la raison universelle ou l'absolu. La raison, disent-ils, est impersonnelle; elle n'appartient ni à un homme ni à quelques hommes, ni à tous; elle est universelle comme la vérité, ou plutôt elle est la vérité même qui se découvre par intervalles à l'esprit humain, et c'est alors qu'il a la raison pour lui, quand au moyen de la lumière dont elle l'éclaire, il devient capable de la voir, de la penser, de la parler. Dans ce cas il devient organe de la raison universelle; il a la mission de l'annoncer à ses semblables; il est par le fait apôtre de la vérité, prophète; car ce n'est point

lui qui parle, mais la raison absolue, l'éternelle vérité, Dieu même. L'homme n'est donc raisonnable que par sa participation à la raison universelle; il l'est plus ou moins en proportion de cette communication, et sa perfection est de se confondre avec elle, d'être absorbé en elle. Telle sera la consommation et le souverain bonheur de l'humanité. C'est le côté intelligent du panthéisme de nos jours, qui voit dans le monde physique et dans le monde moral deux formes diverses de la manifestation du *un*, constituant le grand tout par leur union. Le monde physique en est le corps ou la forme la plus extérieure; le monde moral en est l'esprit ou l'âme; et le mouvement des volontés particulières, des esprits individuels, n'est que le développement du grand esprit, de l'âme unique, du *moi un* qui se contemple lui-même, se réfléchit en se contemplant, et acquiert successivement par ses réflexions, ou en s'opposant à lui-même, la conscience de son existence. C'est le moi absolu en face de tous les *non-moi* qu'il pose devant lui par sa propre réflexion; c'est l'*idée* de Hégel s'objectivant dans la matière et dans l'esprit.

Ce n'est point le moment de réfuter cette doctrine. Nous ferons seulement remarquer en passant qu'elle n'explique rien, toute brillante, toute savante qu'elle paraisse; car la question du commencement et de la fin lui reste impénétrable comme à tout autre système. Elle ne peut nous dire pourquoi ce qui est un devient deux et multiple; pourquoi le moi absolu se brise par la réflexion; dans quel rapport sont avec lui les *non-moi* qu'il pose, si ce sont des substances ou de

simples modes de l'absolu et ce qu'ils deviendront par rapport à lui, et ce qu'il deviendra lui-même, quand il les aura réabsorbés dans l'identité universelle. L'homme qui s'élance dans un tel labyrinthe sans le fil conducteur d'une parole supérieure, sans autre flambeau que sa raison, sans autre guide que son imagination, s'y perdra infailliblement et n'en pourra plus sortir. Il est aussi fort difficile de concevoir ce que c'est que la raison impersonnelle, qui est dans tous les hommes et qui n'est à aucun, qui est la raison de tout le monde et de personne, comme aussi il n'est pas plus aisé de s'expliquer ce que devient la raison individuelle, la raison de chacun dans un tel système; car encore ne peut-on nier que chaque homme n'ait sa raison et ne raisonne avec elle et par elle. Ne semble-t-elle pas s'évanouir dans le vide à force de s'exalter? Comme la grenouille de la fable, elle éclate dans son fol orgueil; elle se détruit elle-même en voulant se faire ce qu'elle ne peut et ne doit jamais être.

§ 24.

Le rang de la raison ou son degré dans la hiérarchie des facultés de l'homme est donc entre la nature et l'esprit physiques d'un côté, et la nature et l'esprit psychiques de l'autre; entre l'homme animal et l'homme intelligent, entre le monde terrestre et le monde céleste. Posée ainsi par ses antécédents naturels comme aux confins des deux mondes, portant dans les élé-

ments constitutifs de son existence le caractère de tous deux, elle est touchée, stimulée par l'un et l'autre, bien que l'homme ne se doute point le plus souvent de cette double action et qu'il en ait rarement la conscience.

La raison a été presque toujours confondue avec ce qui est au-dessus d'elle ou avec ce qui est au-dessous. L'une et l'autre erreur a de graves conséquences. La plupart des psychologues, et surtout en Allemagne, ont identifié la raison et l'intelligence, et ils ont vu en elle la plus haute faculté de l'homme, celle par laquelle il entre en rapport avec l'absolu et s'élève à l'intuition des idées et des vérités nécessaires. Kant a beaucoup contribué à cette confusion par sa critique de la raison pure, où distinguant le *Verstand* de la *Vernunft*, il attribue à la *Vernunft* ou raison supérieure la puissance de concevoir les idées universelles, ce qui est le propre de l'intelligence. Il est hors de doute que la raison communique par son élément intelligent avec le monde intelligible; c'est par ce côté qu'elle reçoit ses principes et ses lois. Mais ce qui a été dit précédemment montre qu'il y a une grande différence entre la raison, si pure qu'on la suppose, et la pure intelligence. Dans la raison il y a toujours un élément terrestre, et par conséquent elle ne peut se passer de sensations, d'images, de phénomènes, ce qui donne à ses opérations et à ses produits quelque chose de relatif et de particu-

lier. Il n'en est point ainsi de l'intelligence, que nous pouvons très-bien concevoir séparée de la partie terrestre, isolée de toute substance physique ou sans corps matériel, et s'exerçant par son regard et sa lumière au milieu de la forme intellectuelle qu'elle pose autour d'elle ou dans l'entendement pur. C'est l'état de ces êtres supérieurs qu'on appelle les *intelligences*, état auquel l'homme peut s'élever instantanément en ce monde par l'élan du génie, par l'illumination supérieure, par l'inspiration.

La raison est encore prise pour l'esprit, pour l'entendement, et même pour l'âme. Elle est certainement un mode de l'esprit, ou un esprit d'un certain genre; mais elle n'est pas identique à l'esprit proprement dit; car il peut y avoir de l'esprit sans raison, témoins les esprits purs d'un côté, les esprits animaux de l'autre. Nous montrerons plus tard ce qui la distingue de l'entendement. Quant à l'âme, elle n'est ni une faculté ni une autre, mais le foyer ou le *substratum* de toutes les facultés, la nature dont elles émanent. C'est surtout aux rationalistes qu'est due cette dernière méprise. Quand on veut tout soumettre à la juridiction de sa raison, tout juger et tout régler par elle, on s'imagine facilement qu'elle est ce qu'il y a de plus haut dans l'homme, qu'elle est l'homme même. De là la définition de l'*animal raisonnable* et celle de la *substance pensante*, qui ont toujours été reçues, comme l'expression du caractère le plus parfait de l'humanité, dans les écoles où on a prétendu fonder toute la science sur le raisonnement. D'où est sortie cette autre erreur, très-grave par

ses conséquences pratiques, savoir que l'âme étant une substance pensante, la pensée étant essentiellement inhérente à la nature psychique, il faut que l'âme pense pour exister; elle n'existe qu'en pensant, et sa plus grande perfection est dans l'exercice le plus intense de la raison : ce qui entraîne la nécessité de raisonner sur tout, c'est-à-dire l'exaltation de la raison en elle-même, la confiance en sa raison propre et la persuasion que dans la recherche de la vérité comme dans la conduite de la vie, et même pour les choses de foi, il n'y a de conviction solide et de science inébranlable que celle qui est fondée sur des raisonnements et démontrée par des arguments.

D'un autre côté, la raison a été confondue quelquefois avec l'esprit physique et les facultés inférieures qui en dépendent. Ainsi Condillac s'efforce de la faire rentrer dans la sensibilité, qui suivant sa manière de voir est toute physique, ne s'exerce que par le corps et ses organes. D'après lui, la raison est une transformation de la sensation qui devient successivement attention, comparaison, jugement, raisonnement. Or la sensation se fait sous l'influence du monde physique, et par le contact de ce monde avec l'esprit physique qui est en nous, lequel dans cette merveilleuse métamorphose de la sensation devrait se changer en esprit rationnel, et par conséquent en esprit intelligent, puisqu'il n'y a point de raison sans une partie intelligente: ce qui est absurde, l'esprit physique et l'esprit psychique ne pouvant pas plus s'identifier, s'absorber ou se produire l'un l'autre que les deux natures dont ils dérivent. Il

en est de même de la fameuse assertion de Cabanis, que la pensée est une sécrétion du cerveau, comme le suc gastrique de l'estomac, la bile du foie, l'urine des reins, etc. Il est incontestable que le cerveau contribue pour sa part et comme organe à l'exercice de la pensée; c'est surtout en lui que s'élabore l'esprit physique et le fluide nerveux qui est dans le rapport le plus prochain avec l'esprit rationnel. Mais l'instrument, si utile, si indispensable qu'il soit, n'est pas l'artiste, et il y a absence complète de logique à les confondre, en attribuant au premier le travail du second. D'ailleurs ces assertions sont de pures hypothèses. Une seule chose est prouvée par les faits, c'est qu'il y a un travail encéphalique correspondant au travail de la raison, comme il y a mouvement des muscles, quand nous voulons saisir un objet; s'ensuit-il que ce soient les muscles qui veulent? Pas plus que dans le premier cas ce n'est le cerveau qui pense. Personne, que je sache, ne l'a jamais observé en travail de sécrétion rationnelle dans l'être vivant, et l'autopsie cadavérique n'a jamais rencontré dans la substance, dans les ventricules ou dans aucune des parties de l'encéphale des résidus de pensée, des coagulations d'idée, comme on trouve dans tout autre organe les vestiges de ce qu'il sécrète.

Enfin il y a des philosophes, ou soi-disant tels, qui n'ont vu dans l'acte de la raison qu'un mouvement physique. L'homme, selon eux, n'est comme tous les autres êtres que de la matière configurée et mise en mouvement; c'est une masse organisée pour sentir et

qui tire la vie de tout ce qui l'entoure. Ce qu'on appelle la *pensée* est une certaine réaction instinctive de la matière sur la matière, toujours déterminée par l'action reçue; en sorte que les actes et les actions de l'homme, comme les mouvements de son corps, comme les fonctions de son organisme, sont les produits variés du jeu des molécules, de leurs affinités et de leur répulsion; c'est de la chimie vivante. Ici l'homme est ravalé au niveau de la matière brute; car on ne tient pas même compte des instincts caractéristiques du règne animal, qui le distinguent si nettement des autres règnes. L'homme n'est plus considéré que dans la partie la plus inférieure de son existence, comme un agrégat de molécules qui fermentent; sa vie religieuse, morale, intellectuelle, ou ce qu'on appelle ainsi dans le langage vulgaire, expression des préjugés et de l'ignorance du peuple, est une série de phénomènes produits par cette fermentation; son âme, son intelligence n'est que la manifestation de l'esprit physique ou des gaz qui s'y développent avec plus ou moins de chaleur et de lumière et en raison de son organisation. Malheureusement, ou plutôt heureusement, ces systèmes matérialistes sont purement hypothétiques; ils partent tous d'une première assertion démentie par la simple observation des faits, c'est qu'il n'y a qu'une seule substance, *la matière*. De là leurs efforts pour expliquer par les mouvements de la matière tous les faits de l'intelligence et de l'âme, afin d'arriver à cette conclusion fameuse, que le moral n'est qu'une modification du physique.

Ainsi, que la raison s'exalte en usurpant le rang des

facultés qui la surpassent et en déclinant toute supériorité ; ou qu'elle se dégrade en se confondant avec ce qui est au-dessous d'elle, des deux côtés elle se perd, elle s'annule pour le bien, parce qu'elle n'est plus à sa place : et une fois sortie de ses rapports véritables, son activité, qui porte à faux, ne peut plus tourner qu'à la ruine de l'homme.

§ 25.

Si la raison est le produit des deux esprits qui sont dans l'homme, comme ceux-ci sont l'expression de sa double nature, il sera vrai de dire que la raison, développée comme elle doit l'être, est le sommaire de l'homme, l'abrégé de toute sa personne, comme il est lui-même l'abrégé de l'univers. C'est l'élément physique qui fait, à proprement parler, la base subjective et objective du *sens commun* ou de la raison dite *naturelle*, laquelle devient, par l'exercice de la réflexion, ce qu'on appelle *raison spéculative*. L'élément céleste, ou l'intelligence, devient dans son développement légitime *raison morale*, et c'est de l'harmonie de ces deux éléments, et pour ainsi dire du parallélisme de leur développement, que résulte la perfection de l'homme. Car l'homme est fait pour aimer, pour admirer et pour agir ; sa destination ne peut s'accomplir par la spéculation seule, mais par l'action légitime, conforme à la loi de l'ordre et de la justice.

Il n'est pas aisé de déterminer exactement ce qu'on appelle le bon sens ou le sens commun. Il se forme dans chacun spontanément et presque sans conscience; il est le résultat de nos relations habituelles avec le monde où nous sommes placés. Les phénomènes de la nature se reproduisant constamment d'une manière semblable, et affectant à peu près de même tous les hommes à cause de la similitude de leur organisation, il y a nécessairement une grande ressemblance dans leur manière de les sentir, de les voir et de les juger. Il en est de même des faits du monde social, qui ne peut subsister que par des lois constantes, des usages fixes, des traditions et des habitudes. Chacun est moulé sans s'en apercevoir par la société où il vit, et il se modèle instinctivement et par une imitation toute naturelle sur ceux avec lesquels il est le plus en rapport, ou qui ont le plus d'influence sur lui. De là une certaine manière de sentir, de voir et de penser, commune à la plupart des hommes qui paraissent sains d'esprit et de corps et qu'on nomme le *bon sens*, parce que c'est le sens de la majorité : bon sens du reste qui n'est commun à tous les hommes qu'en certains points très-généraux, et qui se restreint et se modifie singulièrement suivant les pays, les nations et les sociétés. Quoi qu'il en soit, tous ceux qui dans leurs pensées, leurs paroles et leurs actions, s'écartent de la manière habituelle au plus grand nombre, sont regardés comme n'ayant plus le sens commun, et alors ils passent pour être absurdes, ridicules ou fous, ce qui fait trois nuances du *non-sens*, ou trois manières de perdre le bon sens.

Aussi, toutes les fois qu'une âme élevée ou une intelligence supérieure sent au delà du sens ordinaire de la foule, conçoit des idées qui surpassent la raison commune, ou agit en dehors des règles de la prudence et des convenances reçues, elle est sujette à l'une de ces trois qualifications, d'absurdité, de ridicule ou de démence. L'homme de la caverne de Platon qui ose dire à ses semblables qu'ils voient habituellement des fantômes, et qu'au-dessus de la région des ombres il y a un monde de vérités, est poursuivi par eux comme un insensé et mis à mort comme un criminel. Il est écrit dans l'Évangile que la sagesse de Dieu et sa parole sont une folie aux gentils, au monde, au siècle, à tous ceux qui ne la comprennent point.

Le sens commun est la base ou le fond de la raison naturelle, de l'esprit naturel. L'intelligence de l'homme se développe au sein de la société, comme son corps au milieu de l'atmosphère. La stimulation continuelle du langage excite et fortifie sa raison; il apprend instinctivement à l'exercer, et il pense d'abord sans étude et sans art, uniquement parce qu'il entend parler et comprend la parole et la pensée. L'esprit naturel dépend de conditions subjectives et objectives. Il ne s'acquiert point à volonté, et il peut être formé mais non donné par l'instruction; c'est la nature qui le produit en raison du fond qu'elle porte en elle, et de la manière dont elle est fécondée, développée. L'organisation, le tempérament, la proportion des solides et des humeurs du corps, combinés avec les influences extérieures du monde que nous habitons, avec toutes les

circonstances du temps, du lieu, y ont une grande part. Il y a une différence marquée sous ce rapport entre les hommes des divers pays, entre ceux du Nord et ceux du Midi, de l'Orient et de l'Occident, et dans chaque zone en raison de la longitude et de la latitude, de l'élévation ou de l'abaissement du terrain, de la sécheresse ou de l'humidité de l'atmosphère, de la qualité du sol, du genre de culture, de la nourriture ordinaire des hommes, de leurs occupations les plus habituelles, etc. L'esprit naturel est, comme tout esprit, vif, actif, expansif; il aime à se manifester, à se répandre au dehors, et c'est pourquoi il a horreur de la réflexion. Les hommes qui ont le plus d'esprit naturel sont en général ceux qui réfléchissent le moins, et qui ont aussi le moins de fermeté dans le caractère, le moins de constance dans leurs entreprises.

Quand la raison naturelle, disciplinée par la volonté et dressée à la réflexion, est devenue capable de s'exercer avec suite et persistance sur un point déterminé; quand elle peut construire un enchaînement de pensées régulières et bien ordonnées, conformément aux principes et aux lois logiques qui lui sont données de plus haut, puis s'élever à la compréhension systématique de l'unité et du développement d'un objet pour se l'expliquer et en acquérir la connaissance, alors elle prend le nom de *raison spéculative*.

§ 26.

La raison spéculative et la raison morale ne sont pas

deux raisons différentes, deux esprits séparés l'un de l'autre; c'est le même esprit vu en deux rapports divers. La raison, considérée dans son élément inférieur, n'est susceptible que de l'action de l'esprit terrestre, de celle des phénomènes et des images; et c'est pourquoi, quel que soit l'effort de la spéculation, elle ne peut comprendre que ce qui tombe sous les sens et ce qui est déduit ou induit logiquement des perceptions ou des conceptions empiriques. Par sa partie supérieure ou comme raison morale, elle reçoit l'impression des objets moraux et des vérités intelligibles; elle goûte la parole religieuse, qui lui révèle l'existence du monde divin et lui annonce les vérités éternelles; elle la trouve belle, en harmonie avec sa nature et son besoin; elle y adhère, l'embrasse avec ardeur et la défend contre les sophismes de la raison terrestre, qui n'y voit que des inventions humaines ou des rêveries.

La raison, par sa nature mixte, sa position intermédiaire et sa double correspondance, ressemble au Janus de la fable avec son double visage et regardant de deux côtés opposés. Elle peut encore être comparée au fléau de la balance, dont le point d'équilibre est dans le plus juste milieu, et qui penche d'un côté ou de l'autre suivant la prépondérance de l'un des bassins. Ainsi la raison de l'homme tend vers le monde intelligible ou vers le monde sensible, suivant que l'influence d'en haut ou d'en bas la domine. Il y a donc réellement en elle deux caractères généraux et bien tranchés, deux

grandes modifications bien distinctes, dont la première est appelée raison supérieure ou morale, la seconde raison inférieure ou terrestre, raison naturelle. Puis, selon la proportion des deux éléments, ou pour suivre l'image indiquée tout à l'heure, selon que l'un ou l'autre l'emporte dans leur balancement, on peut distinguer plusieurs degrés ou nuances de la raison supérieure et de la raison inférieure, dans lesquels néanmoins il y a toujours un certain mélange des deux; car la raison humaine, si dégradée qu'elle soit, n'est jamais entièrement dépourvue de l'esprit intelligent, comme aussi, si exaltée qu'elle paraisse dans sa tendance morale, il y a toujours en elle une partie physique et organique par laquelle elle tient à la terre.

Quand l'esprit terrestre ou naturel a décidément le dessus dans la raison, l'esprit céleste ou l'élément psychique devient comme latent, et bien qu'il agisse encore au fond et d'une manière sourde, l'homme n'en a plus conscience et en perd même le sentiment. Son regard se tourne vers les choses de la terre, son attention s'y fixe, toute son affection s'y concentre. Il n'est plus guère susceptible que des influences d'en bas; il ne connaît plus que ce qui affecte les sens, n'admet comme vérité que ce qu'ils perçoivent, et sa raison spéculative n'est plus occupée qu'à observer, comparer, abstraire, classer, généraliser des phénomènes, pour les réduire en des systèmes de connaissance qu'elle appelle *sciences*. Pour la pratique de la vie, la raison inférieure s'en tient aux maximes du sens commun; elle ne peut reconnaître aux actions humaines d'autres

motifs que ceux dont elle a l'expérience, c'est-à-dire le plaisir ou la douleur qu'elles produisent et les désirs et les passions qui s'y rapportent, le *moi*, en un mot, avec ses jouissances de sensualité, d'intérêt ou de vanité. L'intérêt bien entendu ou l'égoïsme réfléchi devient alors le principe de la morale, et il agit dans les individus et chez les peuples en raison de leur caractère; système *utilitaire* ou de profit pour les hommes dominés par l'intérêt matériel, système honorifique ou de distinction pour ceux que la vanité conduit. La justice, l'équité n'est aux yeux de la raison terrestre qu'une balance d'intérêts; c'est donner pour recevoir, c'est vendre pour acheter, c'est le rapport d'un *doit* à un *avoir*, et l'estimation de la vertu ou du vice se réduit à un calcul. Il en va de même dans la politique. Ce qu'on appelle grandeur, dignité nationale doit, en définitive, pour n'être pas duperie, se ramener à un gain quelconque, et le peuple qui fait le mieux ses affaires, qui devient le plus riche, le plus puissant, le plus fort, est toujours le meilleur. De là ces maximes machiavéliques qui rendent certaines nations odieuses et suspectes aux autres, comme on se défie dans la vie privée d'un homme dont l'intérêt personnel est la seule règle et qui le cherche par tous les moyens.

Les hommes qui sont exclusivement dirigés par la raison inférieure, ne comprennent point ceux en qui prévaut la raison morale, l'esprit intelligent; et en effet ces deux sortes d'hommes ne peuvent s'accorder en rien; car ils sont dans un point de vue opposé. Les uns regardent en haut, les autres en bas; ceux-ci vers la

terre, ses biens et ses intérêts; ceux-là vers un monde plus pur, d'où leur viennent d'autres influences et d'autres inspirations. A la lettre ils se tournent le dos et marchent en sens contraire; il n'est donc point surprenant qu'ils ne se rencontrent jamais. L'homme d'intelligence conçoit en toute chose un idéal de bien, de vérité, de beauté qui attire puissamment son esprit et son cœur, en sorte qu'il tend de toutes ses forces et par tous ses actes à le saisir et à le réaliser. C'est dans cet idéal qu'il puise presque tous les motifs de ses déterminations; c'est là qu'il trouve son avantage le plus précieux, sa gloire, son bonheur, et il est ainsi enlevé aux calculs de l'intérêt matériel, aux plaisirs des sens, aux jouissances de la vanité. Tout ce que les hommes positifs appellent les choses réelles, parce qu'elles servent aux besoins ou à l'agrément de la vie terrestre, lui semble illusoire et faux; comme tout ce qui lui paraît vrai, solide et conséquemment digne de l'amour et de la recherche des hommes sensés, semble aux autres chimérique et vain. Aussi passe-t-il auprès d'eux pour n'avoir pas le sens commun; c'est, dit-on, une personne exaltée, un mystique qui vit dans l'imagination et se repaît d'illusions : car l'homme ne pouvant connaître que ce qui est perçu par les sens, il est déraisonnable de s'occuper d'objets qu'ils ne saisissent point. Qu'est-ce que les vérités religieuses et morales, les choses intelligibles, surnaturelles, dont ces hommes sont si épris, sinon des abstractions ou des productions de leur cerveau en délire ou excité par la fièvre? Qui a jamais vu Dieu, un être qui serait partout et nulle part, infini

dans tous les sens, invisible, impalpable, que l'on ne peut atteindre par aucun côté? Ils parlent d'un autre monde, où la justice opprimée dans celui-ci reprendra ses droits, où chacun sera récompensé suivant ses œuvres! Mais nous n'avons jamais vu personne qui en soit revenu pour nous affirmer qu'il existe et ce qu'il est. Quant à l'âme qu'on dit être dans le corps humain, nous déclarons qu'après la dissection la plus subtile nous ne l'avons pas trouvée : donc elle n'existe pas.

Même dissentiment, même opposition dans la manière d'envisager la morale, la politique, la science, l'art, toute la vie humaine. La raison supérieure place le juste au-dessus de l'utile, le droit au-dessus de la force et du fait; elle a une tendance généreuse qui la porte au sacrifice, au dévouement : elle est capable de se renoncer elle-même pour suivre les nobles inspirations qu'elle reçoit d'en haut; ce qui pour la raison terrestre est contraire au bon sens, par conséquent absurde, ou tout au moins une espèce de luxe en morale. Dans les affaires politiques la raison morale distingue l'équité de l'intérêt; elle n'admet pas que la puissance soit la mesure du droit; elle croit à une morale internationale, et place la grandeur d'un peuple dans sa justice et dans sa générosité plus que dans sa force et dans sa richesse. Tout cela est pour l'autre niaiserie sentimentale, utopie, duperie. La raison intelligente a le pressentiment ou l'idée de la science. Elle conçoit la science comme une unité vivante, dont toutes les parties intimement liées entre elles correspondent aux différentes parties de l'univers; elle cherche la réalisation de cet idéal dans

toutes branches du savoir humain, fouillant au fond des choses pour y trouver des principes universels, des rapports larges et profonds et un vaste ensemble. La raison naturelle regarde en pitié ces tentatives d'une spéculation transcendante ; *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, voilà sa devise. On ne peut donc savoir que ce qui se montre dans l'expérience des sens. Tout le reste est une spéculation vaine, qui consume inutilement les forces de l'esprit humain en soulevant des questions insolubles, et en le détournant de la considération des choses vraiment utiles ou qui tournent au profit de la vie réelle. La science n'a de prix que par ce côté, et la vérité ne nous importe qu'en raison de l'avantage qu'elle procure. L'utilité en toutes choses, voilà la mesure du bien, du vrai et du beau. Rien n'est beau que l'utile ; l'utile seul est aimable. C'est un contre-sens que d'appeler arts libéraux ceux qui ne s'attachent qu'à la forme et ne causent qu'un vain plaisir d'admiration. L'art par excellence c'est l'industrie qui accommode la nature aux besoins de l'homme, et qui joint au spectacle admirable de ses transformations la vue non moins réjouissante et plus fructueuse de son produit. Assertions tout à fait antipathiques à la raison intelligente qui voit surtout dans l'art la tendance à l'idéal, et qui en estime les productions par la manière plus ou moins parfaite dont elles le représentent, lui donnant par là une jouissance d'admiration, des délices de contemplation mille fois préférables, selon elle, aux plaisirs grossiers des sens et aux satisfactions d'un sordide intérêt. On le voit, ces deux espèces de raison sont en contra-

diction sur tous les points. Elles considèrent les mêmes choses sous un autre jour, dans des rapports très-différents, et voilà pourquoi elles en jugent si diversement. Partout et dans tous les temps la raison terrestre, que l'Évangile appelle la prudence ou la sagesse du siècle, a déclaré absurde et a poursuivi de ses outrages et de ses violences la raison supérieure ou la sagesse des enfants de Dieu, qu'elle n'a jamais comprise; car l'homme animal, dit saint Paul, ne perçoit point les choses qui sont de l'Esprit de Dieu.

§ 27.

La raison est donc souvent divisée en elle-même, et tirée en deux sens par des objets d'ordre différent. Les images du monde, l'esprit du monde sollicitent son activité et l'attirent vers la terre. La conscience morale, le pressentiment de l'idéal et la parole religieuse la retiennent et la tournent vers une autre sphère. La lutte entre les éléments constitutifs de la raison commence, et ce n'est pas elle qui peut en décider l'issue, puisqu'elle se trouve des deux côtés. Elle n'est point compétente pour juger entre les deux mondes au milieu desquels l'homme est placé. C'est de la volonté, qui a son siége dans l'âme et non dans l'esprit, que part toujours la décision, proclamée ensuite et motivée par la raison, ministre de la volonté. La volonté seule choisit en vertu de sa liberté, soit qu'elle se détermine elle-

même d'après ses penchants ou par des motifs que lui fournit la raison spéculative; soit qu'elle s'appuie sur une autorité supérieure, qui lui montre où se trouvent pour elle le bien et le mal, la vérité et l'illusion.

Cette scission de la raison avec elle-même, qui la jette souvent dans le trouble, dans l'angoisse de l'incertitude, s'explique par ce que nous venons de dire sur la constitution de la raison. C'est la partie supérieure de l'homme qui entre en collision avec la partie inférieure, l'homme animal avec l'homme intelligent, en d'autres termes l'appétit, le désir, la passion luttent avec la conscience et le devoir, avec le sentiment de la dignité humaine et de la vertu. Il n'y a personne qui n'ait à soutenir en soi de tels combats, et l'on peut même dire que notre vie de tous les jours, de tous les instants, n'est qu'un combat de ce genre. A chaque moment la lutte recommence; nous n'avançons dans le bien que par des victoires successives, et c'est ainsi que la vertu ou la véritable force se perfectionne dans la faiblesse, *virtus in infirmitate perficitur* (S. Paul, 11; Cor., 12, 9); car si nous n'étions pas si faibles, si susceptibles de la tentation, si enclins à y céder, il n'y aurait pas lieu de tant combattre. Qui doit décider dans cette collision des deux parties de nous-mêmes? Nous sommes dans les deux camps; nous voulons des deux côtés, nous jouissons et nous souffrons de part et d'autre. Nous avons des intelligences chez les deux adversaires, et nous les favorisons

tour à tour, nous portant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, et prolongeant ainsi l'incertitude et la lutte par notre inconstance et nos tergiversations. Il faut une décision franche, péremptoire pour y mettre un terme. Qui la donnera? Notre raison, dit-on; il est d'un homme raisonnable de discerner ce qui est le plus conforme à la raison, de le vouloir et de l'exécuter. Phrases banales et insignifiantes, qui supposent justement ce qui est en question, et nous jettent dans un cercle vicieux. De quelle raison veut-on parler? Est-ce de la raison de l'homme de la terre, ou de celle de l'homme du ciel? Car chacun des deux est raisonnable à sa manière, ou raisonne selon sa nature et d'après son point de vue. La raison plaide pour le mal comme pour le bien, et souvent mieux pour le mal, qui la séduit et l'entraîne plus facilement. Elle n'est jamais plus vive, plus subtile, plus insinuante, plus pressante, plus éloquente que quand le désir l'excite, quand la passion l'emporte. Elle ne peut donc être juge, puisqu'elle est en cause des deux côtés. Dans le fait ce n'est jamais elle qui décide, bien qu'elle soit employée le plus souvent à proclamer et à motiver le jugement, comme un greffier qui rédige l'arrêt après la sentence du juge. Le juge en dernier ressort dans l'homme, c'est la volonté placée entre deux mondes opposés, et devant se donner à l'un ou à l'autre, choisir entre les deux, ou faire *acte de liberté*. Toute décision est un acte de liberté. Reste une grave question que nous indiquons ici, et que nous agiterons ailleurs : Comment en définitive se détermine la liberté au milieu des influences diverses qui l'assaillent? Quelle

part ont ces influences dans ce qu'on appelle les *motifs* ou les mobiles de la volonté? Quelle part y a la force propre de la volonté? C'est demander comment le bien et le mal agissent sur l'âme humaine, et comment elle réagit vers eux; c'est poser le problème de la tentation et celui de la grâce.

CHAPITRE IV.

Du développement de l'esprit humain. — De la sensibilité et des sens.

§ 28.

Pour expliquer le développement de l'esprit humain, il faut le considérer dans ses rapports multiples avec les mondes correspondant au double élément qui le constitue. C'est ce que nous ferons graduellement, en commençant par où la nature commence, par le développement physique ; car la vie physique se manifeste la première, et ce sont les choses sensibles que l'homme connaît d'abord. Ses facultés entrent successivement en exercice, en raison des agents qui excitent son esprit : à savoir le monde terrestre et ses phénomènes, puis la parole et l'action de son semblable, et enfin le monde intelligible et l'action divine.

Le développement de l'esprit humain peut être partagé en quatre périodes ou degrés, suivant l'influence objective qui le détermine et en fait le caractère dominant. La première période est toute physique ou phy-

siologique; elle s'étend depuis la naissance de l'homme jusqu'au moment où il acquiert la compréhension la plus simple de la parole. Rousseau place dans cette période ce qu'il appelle pompeusement l'éducation de la nature; ce qui veut dire tout simplement que l'enfant ne vivant à cette époque que par ses relations avec le monde physique, son esprit réagit d'une manière analogue et ainsi ne se développe que dans sa partie physique par le corps et pour le corps. Aussi cette première époque de l'existence humaine est-elle purement animale, et malgré les capacités plus profondes qu'il porte en lui et les nobles facultés dont il est doué, l'esprit de l'homme en resterait là, si des influences plus hautes ne lui arrivaient. C'est la parole de son semblable qui le tire de cet état et le fait passer dans la seconde période, au degré rationnel. La parole si faible qu'elle soit renferme toujours du sens et de la pensée. Elle transmet donc une action supérieure à celle du monde physique; c'est la raison qui s'adresse à la raison, l'intelligence à l'intelligence, l'âme à l'âme. Le développement intellectuel ne commence, à proprement dire, qu'à ce moment; l'être raisonnable n'apparaît qu'avec la capacité de comprendre le langage articulé et la puissance de le reproduire. L'enfant ne penserait point s'il ne parlait d'abord, et il ne parlerait point si on ne lui parlait; fait important, constaté par l'expérience de tous les jours, et qui jette une grande lumière sur la question profonde de l'origine du langage.

La troisième période arrive à la suite du développement régulier de la raison, quand par l'exercice con-

stant et sérieux de la pensée dirigée dans ses travaux par un amour sincère de la vérité, l'esprit s'élève peu à peu au-dessus de la région des phénomènes, au-dessus des abstractions rationnelles, cherchant au delà de ce monde et de lui-même quelque chose d'infini, d'universel, d'absolu. Ce pressentiment et le besoin nouveau qu'il excite prouvent que l'homme a été touché par une influence plus haute, ou autrement que la lumière d'un autre monde a lui dans son entendement, monde intelligible ou des intelligences qui est aussi supérieur au monde rationnel que celui-ci l'est au monde sensible. Ici commence le développement de l'intelligence, dominée par l'idéal et s'efforçant de le saisir et de le réaliser en toutes choses, dans l'art, dans la science, dans la pratique de la vie, dans la religion.

La quatrième période, ou le degré psychique, s'établit par le rapport de l'âme humaine avec Dieu, et ce rapport commence à la première réaction du cœur de l'homme vers la parole divine qui le pénètre; car ici encore l'intermédiaire de la parole est nécessaire, l'esprit en ce monde ne pouvant communiquer avec l'esprit que par une forme du monde. Alors se développe la vie profonde de l'âme, qui est la base ou la racine de toutes les autres formes de l'existence humaine et dont elles tirent leur force, leur lumière et leur sens. C'est la vie religieuse, ou ce qu'on appelle ordinairement la vie intérieure, la vie spirituelle. Là surtout règne la *foi*, la vraie foi, la foi divine, celle qui est produite dans l'homme par l'action même de Dieu, et qui est dans son état présent le principal moyen pour

l'unir à Dieu. Nous avons donc à étudier l'âme humaine dans quatre phases bien distinctes de son développement, la phase sensible, la phase rationnelle, la phase intelligente, la phase surnaturelle; et dans chacune nous verrons l'âme en rapport avec un monde différent, bien que ces mondes se correspondent et s'embrassent l'un l'autre comme les diverses parties de l'existence humaine.

§ 29.

Le commerce de l'esprit de l'homme avec le monde extérieur amène deux résultats : 1° le développement de ses facultés; 2° la connaissance des objets avec lesquels il est en relation. Plus ce commerce est animé par l'action multipliée des objets sur l'esprit et par la réaction de l'esprit sur les objets, plus les facultés de l'homme prennent d'énergie et d'extension, plus la connaissance s'augmente et s'affermit, plus aussi son activité pratique, ou l'application de ce qu'il sait à ce qu'il fait, sera sûre, éclairée, fructueuse. L'action est en raison de la connaissance, la connaissance en raison de l'expérience, l'expérience en raison de la communication du sujet et de l'objet.

L'expérience est la condition indispensable de la connaissance. L'homme ne sait que ce qu'il éprouve et il n'éprouve que ce qu'il sent, ce qu'il voit, ce avec

quoi il entre en rapport par son corps, par son esprit, par son âme. Fait pour connaître et aimer, dès que la lumière a éveillé son esprit, il s'empresse d'entrer en relation avec les objets qui l'entourent par tous les moyens qui sont en son pouvoir, d'abord par les sens les plus grossiers, le toucher et le goût, cherchant à saisir tout ce qui lui apparaît, et le portant aussitôt à sa bouche comme pour le dévorer; car c'est la seule manière dont il soit capable de s'assimiler les choses à cet âge. Plus tard sa curiosité s'exerce surtout par les yeux; et quand il peut comprendre la parole, c'est par l'ouïe, qui, en l'introduisant dans le monde des esprits, ouvre une large carrière à son imagination. A ce degré, l'enfant aime extrêmement qu'on lui raconte, et il est peut-être encore plus désireux d'entendre que de voir. C'est une grande ressource pour l'éducateur, qui peut, au moyen de récits toujours vrais par le fond et vivement intéressants par la forme, implanter en lui le germe des plus profondes vérités, et par les premières impressions d'espérance et de crainte, d'amour et d'aversion, le disposer de bonne heure à fuir le mal et à rechercher le bien. Cependant cette curiosité devra être réglée par la discipline de l'éducation, afin que l'esprit ne s'épuise point par des relations inutiles avec une trop grande multiplicité d'objets, sans profit pour son instruction et pour la connaissance. Il doit apprendre de bonne heure à choisir les choses et les hommes avec lesquels il peut lui être avantageux d'entrer en rapport. Dans tous les cas et à tout âge, il ne saura bien que ce qu'il aura expérimenté, et l'expérience se fera à ses

dépens; car dans l'épreuve qu'il fait des existences par son contact avec elles, s'il en retire du plaisir il en reçoit aussi de la douleur, et c'est justement ce qui rend l'expérience plus utile et ses leçons plus durables. C'est pourquoi rien ne supplée à l'âge, ni pour la science, ni pour la conduite de la vie et la gestion des affaires. L'instruction, l'érudition, la conversation, la lecture, le talent, le génie même ne peuvent dispenser de l'expérience ou d'avoir vécu; et le commerce habituel avec les hommes, la trituration des choses donnent une maturité d'esprit, une sûreté d'action qui ne s'acquièrent point autrement. On distingue aisément par leurs discours ou par leurs écrits les hommes qui savent par expérience de ceux qui parlent ou écrivent d'imagination et sur la parole d'autrui. Les uns expriment simplement, nettement, vivement ce qu'ils ont senti, vu ou fait; il y a dans leur langage un ton de vérité qui pénètre et convainc; on croit voir ce qu'ils disent. Les autres se représentent les choses comme ils pensent qu'elles doivent être ou se passer; ils composent leurs récits avec des matériaux pris de tous côtés, que leur imagination combine de manière à produire le plus d'effet, et ils s'efforcent de suppléer à la vérité qui leur manque par le luxe des couleurs et l'abondance des ornements. La grande facilité qu'on a aujourd'hui de connaître par les écrits les sentiments et les pensées des autres, fait qu'on sent et pense moins par soi-même, et qu'avec plus de moyens de nous instruire que les anciens, nous savons peut-être moins et à coup sûr nous savons moins bien. Il y a en général peu d'expé-

rience propre dans notre connaissance ; nous savons plus par ouï-dire que par notre propre acquis ; nous lisons et nous entendons plus que nous ne voyons et ne sentons ; il y a presque toujours un livre entre nous et l'objet, et nous ne nous inquiétons pas assez de vérifier ce que nous avons lu, de contrôler par notre expérience ce que d'autres ont dit. Il en résulte une science factice et de convention qui se transmet pendant un certain temps comme une monnaie courante, et que la plupart emploient sur la foi du signe qui la garantit pour l'usage, sans songer à en apprécier la valeur réelle. C'est ce qui explique le manque d'originalité, le défaut d'individualité dans nos temps, où l'on dit cependant que les individus sont tout. Il y a certainement plus de lumières répandues, plus de connaissances diffuses qu'à aucune autre époque, et pourtant il n'y a peut-être jamais eu une plus grande disette de talents supérieurs et de grands caractères. C'est une médiocrité générale ; on dirait que le rouleau a passé sur le champ de la civilisation. Cela tient beaucoup à notre éducation qui nous jette tous dans le même moule, nous mettant plus en rapport avec les livres qu'avec les réalités, et nous apprenant à parler plus qu'à agir. Aussi voyons-nous que dans la conduite des affaires publiques ou privées, dans l'administration comme dans les assemblées délibérantes, les hommes de nos temps sont plus habiles à dire ce qu'il faut faire qu'à l'exécuter. Presque tout se passe en discours ou en écritures : le parlage et la bureaucratie sont deux grandes plaies de l'époque.

§ 30.

En réagissant vers l'objet extérieur qui l'impressionne, l'esprit tend à sortir de lui pour se poser dans l'objet, en même temps qu'il reçoit et absorbe ce que l'objet pose en lui. Il y a deux mouvements inverses et simultanés qui constituent le *procédé vital* de l'esprit, comme celui de toute existence animée. Par sa tendance au dehors ou l'activité d'*expansion*, l'esprit se développe et s'accroît. Par le retour au dedans, effet de la force de *concentration*, il est ramené sur lui-même pour assimiler ce qu'il a reçu. C'est l'origine de la *réflexion* qui pose la *conscience* et produit la *connaissance*. La connaissance se forme dans le *moi;* elle se moule, se formule dans la subjectivité, et ainsi elle dépend à la fois du sujet qui la conçoit et de l'objet qui l'engendre.

§ 31.

De là diverses manières de l'expliquer et de l'apprécier, suivant qu'on accorde plus au sujet ou à l'objet dans la formation du produit. Selon les uns tout vient de l'*objet;* l'objet s'imprime tout entier dans le sujet, qui est considéré comme une table rase, comme une cire molle, n'ayant que la capacité de recevoir l'empreinte que l'objet y dépose. C'est la philosophie appelée *réaliste*. Selon d'autres, tout vient du *sujet*, et

l'objet, s'il existe, n'est que la cause inconnue ou même l'occasion du développement du sujet, qui tire de lui-même toute la connaissance et la pose au dehors par le besoin inné de se manifester, de s'objectiver, en sorte que l'univers n'est que l'objectivisation des idées de l'homme. C'est la philosophie *idéaliste*.

Nous appelons *réalistes* les philosophes qui ont surtout ou presque exclusivement rapporté à l'objet la connaissance que nous avons du monde extérieur, en sorte que l'âme n'en serait à peu près que le récipient ou le plan. L'école matérialiste, sensualiste, naturaliste professe cette opinion plus ou moins explicitement; car il y a beaucoup de vague dans cette espèce de philosophie. C'est le système de la *tabula rasa* mis en avant par Aristote, reproduit par Locke dans les temps modernes, développé dans toute sa rigueur par Condillac, et réfuté si spirituellement par un mot de Leibnitz qui, à la maxime fondamentale du système *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, ajouta cette seule proposition qui le renverse, *nisi intellectus*. Partout où cette manière de voir a dominé, le matérialisme a paru; on a été porté à confondre l'homme avec la nature, avec la matière, et à l'expliquer plus par ses dehors et ce qui l'environne que par ce qu'il est en lui-même. De là cette définition de l'homme qui a prévalu dans la philosophie du dix-huitième siècle : l'homme est une masse organisée pour sentir, qui tire sa vie et tout ce qu'il est de ce qui l'entoure.

Comme il arrive toujours, de cette fausse manière d'envisager l'homme sont sorties des conséquences analogues qui ont tout vicié, la morale, l'éducation, la politique, les sciences et les arts. La morale n'a plus été qu'un aveugle fatalisme, et elle ne pouvait être autre chose; car si l'homme n'est rien en lui-même, mais tout par ce qui l'environne, comme sa volonté ne peut changer les circonstances ni sa position, il ne lui reste qu'à les subir, qu'à leur obéir; et ses passions, si désordonnées qu'elles soient, seront des dictées de la nature et des résultats de la force des choses. Il échappe à la responsabilité de ses actions, qui ne sont plus que des faits naturels comme les autres, produits par le concours de son organisation et du monde extérieur. L'éducation a suivi la même voie; elle a surtout consisté à laisser faire la nature, à omettre et à éviter tout ce qui la gêne, la contrarie, afin qu'elle puisse se développer avec pleine liberté. En outre, comme l'objet fait tout dans l'homme et que le sujet n'est qu'une table rase, il sort naturellement de là que tous les hommes sont égaux en capacité, en facultés, en talents, qu'ils ont tous les mêmes dispositions, la même aptitude, les mêmes penchants, ou plutôt qu'il n'y aura dans chacun que ce que l'instruction et l'éducation y mettront. Cette prétendue égalité des esprits entraînait l'uniformité complète de l'enseignement, qui alors a pu être disposé, monté et mis en œuvre à peu près comme une mécanique. Les derniers résultats de cette déplorable erreur ont été les méthodes exclusives, prônées avec tant d'emphase en ces derniers temps.

Les publicistes de leur côté ont cherché à tout expliquer par les circonstances extérieures, par le climat, le chaud et le froid, le sec et l'humide, la nature du sol, les plaines et les montagnes, la position topographique, etc. C'était faire en grand pour un peuple ou une collection d'hommes ce qu'on avait fait pour l'individu. Montesquieu a été dominé par cette manière de voir de son époque, et sous ce rapport comme en ce qui concerne la religion, il a sacrifié à la philosophie du dix-huitième siècle. Aussi le livre de l'*Esprit des lois*, si remarquable par l'érudition et par le style, manque réellement de profondeur et pèche par l'idée philosophique. Ce n'est au fond qu'une description et une classification de faits dont la plupart ne sont ni appréciés ni jugés. La doctrine qui y règne est une espèce de fatalisme politique, qui attribue tout ce qu'est un peuple, en bien ou en mal, aux nécessités de son existence locale, et qui tient à peine compte de la liberté humaine ; doctrine diamétralement opposée à la doctrine chrétienne, qui, en faisant la part de la nature et des circonstances, montre cependant dans tous les événements la prépondérance de la volonté de l'homme et la direction admirable de l'action providentielle. Aussi le Christianisme avec sa morale et sa discipline est-il partout applicable, sous tous les climats et avec toutes les éventualités, parce que bien loin d'expliquer l'homme par les conditions du monde où il est placé, il l'élève au contraire au-dessus des influences de ce monde et lui apprend à les surmonter.

L'idéalisme part de l'excès opposé au réalisme. Il tire

tout du sujet, et l'objet n'est pour lui que le moi s'objectivant. La connaissance, la science est tout entière dans l'idée, et l'idée est le produit de la réflexion du sujet par lui-même; c'est le moi acquérant la conscience et la connaissance de lui en se contemplant. C'est surtout en Allemagne que s'est développé dans toute sa force l'idéalisme moderne. La philosophie allemande, depuis Leibnitz jusqu'à Hégel, en est l'expression, la manifestation successive, comme la France a été le théâtre du réalisme, et ces deux tendances philosophiques opposées ressortent bien du caractère des deux peuples. L'un est porté au dehors, à l'action, cherchant toujours à se poser dans le *non-moi*, soit dans le monde matériel quand les sens l'emportent, soit dans le monde intelligible quand l'intelligence domine en lui, soit dans l'infini, en Dieu, quand il vit de la vie de l'âme; et à tous les degrés, dans toutes les situations il faut que sa spéculation soit réalisée par le fait; il faut que ce qu'il sent, pense et veut, passe dans la vie extérieure; vie désordonnée, abandonnée aux passions, si le monde sensible l'entraîne; vie brillante, généreuse, héroïque, pleine d'un sublime dévouement, si l'esprit supérieur le mène. L'autre, au contraire, se replie volontiers sur lui-même. Porté à la réflexion et préférant la spéculation à l'action, il ramène tout au dedans; il vit plus dans le monde qu'il se forme que dans le monde réel, et il se complaît d'autant plus dans ce monde imaginaire, que rien ne l'y gêne, et qu'il peut y construire à son gré sans se mouvoir. De là le penchant des Allemands pour les utopies et les systèmes, pour les théo-

ries *à priori* ou transcendantales par lesquelles ils prétendent dominer la réalité, sinon la créer. Il y a en général dans le mouvement philosophique de l'Allemagne plus d'imagination que d'intelligence, et il en sort plutôt des abstractions de la pensée, formulées en images ou représentées en symboles que de véritables *idées*, fruits de la contemplation et engendrées par les idéaux du bien, du vrai et du beau. Il y a eu certainement dans l'entendement d'un Fichte, d'un Schelling, d'un Hégel l'illumination du génie; mais leur raison s'empare aussitôt du rayon céleste, le décompose dans son prisme, et il en résulte un spectre philosophique, ou, comme disent les Allemands, un *schema*, tout à fait analogue au prisme intellectuel que la lumière a traversé. Aussi ne voit-on pas que ces spéculations transcendantes aient beaucoup de conséquences pratiques. Elles n'ont point donné d'impulsion au monde réel, changé la direction ni les mœurs des peuples, modifié puissamment la civilisation, bien qu'elles aient beaucoup agité les savants et les écoles et fait abondamment gémir la presse. Tous ces livres, tous ces enseignements, toutes ces dissertations et discussions scientifiques sont comme en dehors de la vie réelle et y pénètrent peu. Leur influence au contraire a été plutôt négative que positive; car en dernier résultat, toutes ces grandes théories de l'idéalisme transcendantal, de l'absolu, de la science universelle ont produit le scepticisme chez quelques-uns, le découragement et le dégoût de la philosophie dans le plus grand nombre. C'est que cette science est purement humaine; l'homme prétend en

fonder les principes, en fournir la substance, suffire à l'enfanter tout entière et l'univers avec elle; car ils sont identiques à ses yeux. Son esprit s'exalte, se gonfle dans son travail; il se regarde de bonne foi comme la source de la vérité, et le moi se met naïvement à la place de Dieu, qui existe, dit-on, ou se fait par le développement de la science ou par la conscience que l'humanité acquiert d'elle-même. L'aboutissant nécessaire de l'idéalisme, c'est le panthéisme spirituel, qui en effet s'est établi parmi nous à la suite de la philosophie allemande dont nous nous sommes engoués depuis vingt ans; doctrine plus funeste encore au vrai progrès du genre humain que le matérialisme, parce qu'elle est plus spécieuse, plus relevée, plus satisfaisante pour l'orgueil de l'homme qu'elle caresse dans ce qu'il a de plus vif, de plus délicat, de plus subtil. C'est pourquoi elle s'use moins vite par ses conséquences qui sont moins apparentes, et il est bien plus difficile de l'extirper des esprits, quand une fois elle y a implanté ses racines. Aussi malgré tous les excès, auxquels la France s'est laissé emporter depuis un demi-siècle dans la débauche du matérialisme, malgré le peu de disposition qu'elle semble montrer pour les choses sérieuses et pour les hautes spéculations, elle est au fond moins loin de la vérité que l'Allemagne, si sage en apparence, si réfléchie, si calme, mais si posée en elle-même, si pleine de son esprit propre, si embarrassée dans les mille replis du filet de sa pensée. C'est encore par la France que commencera le renouvellement du monde sous le rapport philosophique et religieux.

§ 32.

D'autres ont nié ou infirmé la valeur de la connaissance que nous avons du monde extérieur à cause de la manière dont elle se forme, disant que le sujet ne perçoit point l'objet lui-même, mais seulement une image, un phénomène produit par le concours des deux, et qui n'est en effet ni l'un ni l'autre. En outre les sens n'atteignant ni principe ni nature, ni substance ni cause, la connaissance qu'on leur attribue se réduit à une succession de sensations et d'images, à une collection de modifications sans liaison nécessaire entre elles; et si notre raison nous porte à supposer une cause externe à ces faits qui se passent en nous, et un *substratum* à cette cause comme au sujet impressionné par elle, elle ne peut cependant dire ce que ces substances ou ces êtres sont en eux-mêmes; ils restent x pour la raison, sinon zéro. De là le *Scepticisme* et le *Criticisme*.

Le sceptique nie hardiment que nous ayons et que nous puissions avoir aucune connaissance du monde extérieur, et il s'appuie, pour établir cette conclusion, sur les arguments mêmes par lesquels le rationalisme a prétendu prouver le contraire. Ici comme partout c'est le faux dogmatisme de la raison qui a fait naître le doute théorique. La raison qui veut tout prouver met

tout en question : car, puisqu'il y a des choses qu'il lui est impossible de démontrer, à savoir les bases de ses démonstrations et les matériaux de ses opérations, quand elle s'obstine à le faire, ne pouvant poser que des raisonnements vicieux par le fond et par la forme, elle les voit bientôt renversés par une raison adverse qui en montre l'insuffisance ; et, comme selon la maxime fondamentale du rationalisme, cela seul peut être admis comme vrai qui est prouvé, avec les mauvaises démonstrations qui ne prouvent rien on a rejeté aussi les vérités qu'elles prétendaient fonder. Elles ont paru chimériques, quand on les a convaincues d'être indémontrables. En outre, étant admis que tout ce qui est dans l'entendement y entre nécessairement par les sens, la connaissance du monde extérieur et des êtres qu'il contient doit ou nous être donnée immédiatement par les sensations, ou être déduite des perceptions sensibles. Or le sceptique affirme que cela n'est pas, et ne peut pas être. En effet, dit Hume, que nous prenons ici comme le représentant du Scepticisme poussé à ses plus extrêmes conséquences, les sens ne vous donnent que deux choses, des sensations et des images ; la sensation, c'est vous sentant ; l'image, c'est vous imaginant ; donc c'est toujours vous, une modification de vous-même que vous saisissez, et le penchant qui vous porte à mettre au dehors ce qui est en vous, est une illusion, comme celle qui vous fait rapporter derrière le miroir l'objet qui est en avant. Vous dites que la cause de la sensation, de l'image est un objet autre que vous et hors de vous? Comment le savez-vous? Vous ne pouvez pas le

savoir, puisque de votre aveu il vous est impossible de l'atteindre autrement que par son image. Ensuite qu'est-ce qu'une cause? Voilà encore un mot vide de sens pour vous; car aucune perception sensible n'y correspond. Vous dites qu'un fait est cause d'un autre, quand ils se suivent constamment ou souvent dans le même ordre, et que le premier paraît amener le second. Y a-t-il là autre chose qu'une succession de phénomènes? Avez-vous jamais vu, palpé, senti la force ou l'énergie par laquelle une chose en produit une autre? Percevez-vous la communication du mouvement hors de vous et en vous-même, pouvez-vous constater par le sens interne la liaison entre un acte de votre volonté et un mouvement de votre bras? Vous ne devez donc affirmer que ce que l'expérience vous apprend : sinon vous faites des hypothèses, vous philosophez avec l'imagination. Vous admettez en outre dans l'objet que vous supposez hors de vous, des qualités auxquelles vous rapportez les sensations que vous éprouvez! Supposition aussi gratuite que la première! Vous ne percevez pas plus une qualité objective qu'une cause, et ce qu'il vous plaît d'appeler *qualités premières* et *qualités secondes* des corps n'est en réalité que vos propres modifications que vous objectivez. Puis vous achevez votre construction imaginaire en affirmant sur la foi d'une prétendue loi de votre raison, que sous les qualités des choses qui existent hors de vous, il y a nécessairement des substances, une qualité ne pouvant exister sans un sujet ou un *substratum;* mais votre loi de la substance n'est pas plus fondée en nature que votre loi de la causalité.

C'est encore une abstraction de votre raison, et c'est un véritable abus que de la réaliser en lui donnant quelque portée hors de vous. En fait vous n'avez jamais vu une substance ni rien qui lui ressemble; autrement vous pourriez nous dire quelle en est la couleur, la figure, la forme, etc. Si vous ne le pouvez pas, c'est que la perception sensible ne vous apprend rien à cet égard, et par conséquent il en est du mot de substance comme de celui de cause; ils ne signifient en effet rien de ce qu'on y met d'ordinaire. L'un exprime la succession des faits; l'autre leur collection ou le lien qui les unit dans l'espace. Ce qu'on appelle un être, un corps n'est pour nous qu'une collection de sensations unies entre elles par certains rapports, comme les nombres sont des collections d'unités que nous composons et décomposons à notre gré. Notre pensée s'exerce de la même manière sur nos sensations; car penser, c'est calculer. Il en est de votre *moi* comme du *non-moi*. Il n'y a en vous ni substance ni cause; car vous n'en percevez pas, vous n'en sentez pas, votre conscience ne saisit que vos modifications, et votre raison ne peut rien affirmer au delà. Votre personne est une collection de faits internes, dont vous ne pouvez saisir la liaison intime, bien que vous perceviez entre eux une certaine unité, à peu près comme des sons divers forment un accord.

Telles sont les conclusions du Scepticisme, erronées en elles-mêmes, parce qu'elles sont contraires au bon sens du genre humain, mais valables en face du Rationalisme qui lui a fourni son point de départ, et dont il

presse les principes jusque dans leurs dernières conséquences. En vain le Rationalisme réclame contre cette rigoureuse déduction; il faut qu'il renonce à ses principes ou qu'il en accepte les suites fatales. Il faut qu'il reconnaisse que dans l'ordre de la science la raison ne peut pas tout, ne fait pas tout, et que l'homme est obligé, s'il ne veut être précipité dans le doute universel, d'admettre comme données nécessaires certaines vérités, qui servent de bases à toutes les autres, sans pouvoir les juger au point de départ ni les établir par la démonstration.

Le Scepticisme a amené le *Criticisme*. Kant a entrepris la critique de la raison humaine avec l'intention formelle de combattre la théorie de Hume. Il voulait étudier la raison en elle-même et dans ses rapports, faire pour ainsi dire un recensement, un inventaire, une appréciation de ses moyens de connaître, pour déterminer sûrement ce qu'elle peut savoir et légitimement affirmer. Kant vit tout d'abord qu'il y a deux éléments dans la connaissance ou dans l'expérience qui la produit, en raison des deux termes, des deux facteurs qui y concourent, le sujet et l'objet. De l'objet viennent les impressions multiples, les sensations, les intuitions; c'est la partie variable et individuelle de la connaissance, l'*à posteriori*. Du sujet vient la partie nécessaire, générale, universelle, l'*à priori*, tout ce qui dans la science ne peut s'expliquer par la sensation, et survit à l'abstraction des phénomènes; ainsi l'espace et le temps, formes nécessaires de l'intuition sensible; les catégories, formes essentielles de l'entendement et

des conceptions; les idées universelles de la raison, conditions absolues de la pensée. L'homme ne peut rien connaître que par ces formes et sous ces conditions, et toutes les intuitions du monde sensible, toutes les perceptions qu'il en retire, s'y moulent nécessairement et en reçoivent l'empreinte. D'où il suit que tout ce que nous sentons, concevons et pensons est inévitablement façonné, travaillé, transformé par nos facultés, par nos moyens de connaître, et qu'ainsi l'objet, quel qu'il soit, ne peut jamais être saisi par le sujet, tel qu'il est en soi, mais toujours avec une forme que le sujet lui impose; en d'autres termes, notre raison ne perçoit que le *phénomène;* le phénomène seul a de la réalité, et tout ce que nous y ajoutons par la tendance instinctive de notre esprit est un pur *noumène*, νούμενον, un être de raison. L'objet *en soi* ou l'être est donc x pour nous, bien qu'il ne soit pas zéro, puisque notre raison nous pousse invinciblement à le supposer comme la cause du phénomène. La science de l'être ou la métaphysique est donc impossible. Telle est la conclusion du Criticisme, analogue sinon équivalente à celle du Scepticisme; car, et c'est ce qui a été objecté à Kant dès l'origine, si le noumène est purement subjectif, si c'est en vertu d'une catégorie de l'entendement, de la causalité, que j'affirme l'existence hors de moi d'un objet qui produit en moi telle sensation, comme cette catégorie est subjective en tant que forme de ma raison, en lui donnant une portée objective je transporte au dehors ce qui est au dedans, je réalise une abstraction, comme disent les sceptiques, et je retombe dans l'illusion qu'ils ont signalée.

Tel est le cercle vicieux où la raison s'enferme fatalement toutes les fois qu'elle sort de sa sphère, et veut établir par ses arguments ce qui lui est indémontrable, par cela qu'elle doit y trouver les conditions de toute démonstration. Il n'y a qu'une manière d'échapper au Scepticisme et au Criticisme; c'est de se débarrasser de leurs subtilités et de leurs arguties, d'un côté en revenant au sens commun qui tranche la question de la connaissance sensible sans la résoudre, et de l'autre pour la connaissance supérieure, pour la science de l'objectif intelligible et divin, pour la sphère métaphysique et religieuse, en s'élevant au-dessus de la raison et de ses formes, au-dessus de l'entendement et de ses catégories par la voie transcendante de l'esprit, à savoir par la contemplation de l'intelligence, ou par le sentiment profond de l'âme.

§ 33.

En face des systèmes philosophiques se trouve le *sens commun* qui exprime la manière générale de sentir et de voir de tous les hommes jouissant de l'intégrité de leurs sens, de leurs organes et des facultés de leur esprit. Le sens commun, sans s'inquiéter de l'objet ni du sujet, ni de la manière dont ils agissent l'un sur l'autre pour constituer la connaissance, affirme que les objets extérieurs existent réellement, sinon tels qu'ils nous apparaissent, au moins tels qu'ils doivent être pour produire en nous les impressions qu'ils y font. Il affirme que la

perception sensible donne à notre esprit une espèce de certitude, que le raisonnement ne peut pas plus ébranler qu'affermir, et que le doute à cet égard ne peut exister qu'en théorie.

§ 34.

La certitude de la perception externe est le fait primitif de notre existence au milieu du monde physique, comme la certitude de la perception interne ou du sens intime est le premier fait de notre existence morale. Nous affirmons l'être en nous et hors de nous, dès que nous entrons en rapport avec les existences et en jouissance de la vie, et nous l'affirmons avec les formes sous lesquelles il nous apparaît. Les sens externes ne nous trompent pas plus que le sens interne. Ils nous font connaître du monde physique tout ce que nous avons besoin d'en connaître dans notre condition actuelle et en raison de notre organisation. L'erreur, quand il y en a, vient de notre raison, qui tend toujours à conclure de la réalité sensible à la vérité métaphysique, des phénomènes à la nature des choses, tandis que la connaissance que donnent les sens, et la certitude qui l'accompagne, ne valent que dans l'ordre phénoménal.

De quelque côté que l'homme se tourne, en lui ou hors de lui, il rencontre toujours quelque chose d'inexplicable et dont il doit partir pour expliquer tout le reste. Il faut partout à sa raison des *données*, et justement parce que ces données sont les conditions néces-

saires de sa pensée, il ne peut la leur appliquer sans tourner dans un cercle vicieux; il ne peut démontrer par sa raison ce sans quoi sa raison ne peut s'exercer. Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu, dit saint Paul? Parole qui convient parfaitement à la science humaine : car elle reçoit nécessairement ses principes et dans les principes toutes les conséquences. Il ne peut en être autrement pour la créature intelligente. En tant que créée, elle tient du Créateur l'être et la vie; c'est l'*à priori* ou le principe de son existence. En tant qu'intelligente, elle reçoit dès l'origine la lumière intelligible, nourriture de son esprit; la vérité se communique à elle aussitôt qu'elle entre en rapport avec le monde spirituel, et dans cette communication se trouve l'*à priori* ou les données fondamentales de toute sa connaissance future. Il faut donc distinguer deux parties dans la connaissance humaine : l'une variable et individuelle, contingente, parce qu'elle est purement phénoménale et ainsi dépendante des sens, de leurs organes et de toutes les conditions physiques; ce sont les sensations, les perceptions sensibles, les conceptions individuelles ou les images, les pensées relatives ou les notions générales, etc; l'autre nécessaire, absolue, universelle, parce qu'elle ne ressort point du phénomène, mais se développe seulement à son occasion ou par son moyen, vu que dans l'état actuel de l'homme et du monde, la *vérité* ne peut se manifester qu'à travers la *réalité* ou par des formes sensibles. A cette seconde partie appartiennent toutes les *idées* qui sont contenues dans le fait de la perception des sens et qui peuvent en

être dégagées par la réflexion ; idées formées dans l'être intelligent par une voie transcendante, par un procédé sur-rationnel ou par une espèce de révélation qui, bien qu'elle se fasse à travers les formes de la sensibilité, de l'individualité, n'en contracte cependant point le caractère contingent. Ainsi, dès que nous percevons des existences hors de nous et que nous nous distinguons des êtres qui nous entourent, il se forme dans notre esprit une croyance invincible que ces êtres existent et que nous existons nous-mêmes, ou, pour parler plus philosophiquement, que l'*Être est* sous les phénomènes perçus par les sens, et que non-seulement il est, mais encore qu'il agit, opère, produit, qu'il est la *cause* des faits qui paraissent au dehors. Cette croyance commence à notre première perception et ne finit qu'avec la vie. C'est une conviction indestructible, et tout ce qui tend à la combattre nous paraît vain et ridicule. C'est le fait fondamental de notre existence au milieu de ce monde, et quelles que soient les vicissitudes du monde et de la science du monde, la certitude de la vérité de l'être reste inébranlable, au-dessus de toutes les attaques et de tous les arguments. Cependant l'être n'est saisi par aucun de nos sens ; aucun ne perçoit la *substance* ni la *cause ;* aucun ne pénètre au fond des existences ; ils n'atteignent tous que la surface, les qualités, ce qui se manifeste. L'idée de l'être, de la substance, de la cause ne nous vient donc point par les sens extérieurs ; elle n'est point non plus une conclusion rationnelle, un produit de l'abstraction, une œuvre de raison, puisque les faits sensibles dont part la raison sont

de purs phénomènes. On ne peut extraire du contingent le nécessaire, du particulier, l'universel. Que conclure de là? Une conséquence inévitable, que l'expérience confirme, c'est que même au plus bas degré de la vie de l'être intelligent, dans l'exercice des sens, au sein de la sensation et de la perception externe, il y a encore travail, développement de l'intelligence; et c'est pourquoi ce qu'il y a d'intelligible hors de lui ou l'idée divine qui est au fond de chaque existence de ce monde, se révèle à l'intuition intellectuelle comme substance de l'existence, comme *substratum* de ses propriétés, comme principe de son énergie et de ses mouvements, c'est-à-dire comme l'*être* sous les phénomènes, comme la cause sous les faits. Ainsi dans toute perception sensible il y a deux actions bien distinctes opérées sur le sujet, et de là deux espèces de connaissances ou les deux parties de la connaissance humaine, à savoir l'action intelligible de l'idée divine, se manifestant à l'intelligence comme substance et cause des phénomènes, comme l'*être* extérieur, par conséquent comme *vérité*, et l'action sensible de la forme, de la figure, des qualités de l'objet se manifestant aux sens comme phénomène, comme *réalité*. Mais tout cela n'existe que pour la créature intelligente, la seule qui soit capable de science, et encore seulement quand son intelligence commence à se développer, ce qui n'arrive pour l'homme que par l'influence de la parole. Par la parole seulement la lumière intelligible peut pénétrer en lui, lui ouvrir le sens de la vérité et le rendre capable d'entrer en rapport avec l'être, qu'il affirme alors avec assurance

par le Verbe tant en lui que hors de lui, parce qu'il en a l'expérience des deux côtés, et qu'il ne connaît le *non-moi* qu'avec le *moi* et par le *moi*. Le germe de l'idée universelle de l'être, inhérent à sa nature psychique qui est elle-même l'image ou l'idée de son principe, vient d'être fécondé, vivifié en lui; il se développera, s'accroîtra par le rapport continuel avec les êtres, à mesure que ce rapport deviendra plus vivant, plus profond, et il n'atteindra le maximum de son développement que quand l'âme humaine entrera en communication directe avec l'Être des êtres, avec l'*Objet* universel qui peut seul compléter l'idée de l'être dans l'entendement humain, et lui donner toute la science dont il est capable. Ainsi la science de l'homme prend le caractère de l'absolu, de l'universel et échappe aux liens de la subjectivité, de l'individualité; ainsi elle peut s'élever jusqu'à l'*Être*, jusqu'à Celui qui est, ou plutôt l'Être s'abaisse jusqu'à elle, conservant toute sa vérité, toute son universalité au milieu des formes qu'il revêt pour se manifester à l'esprit de l'homme et se mettre à sa portée : symbole frappant, admirable préfiguration de ce qui a été fait d'une manière plus éclatante et plus positive encore pour le salut de l'humanité, quand le Verbe éternel a daigné assumer la nature humaine et se soumettre à toutes ses misères pour la réconcilier avec le ciel, se faisant chair sans rien perdre de sa gloire, sans amoindrir sa puissance, sans altérer l'immutabilité de sa nature divine.

Il y a donc dans le fait de la perception sensible deux espèces de certitude que le psychologue doit dis-

tinguer soigneusement. La première est la conviction inébranlable que l'être existe hors de nous, sous les phénomènes qui frappent nos sens; c'est une certitude métaphysique, acquise par la voie transcendante quoique sous des conditions phénoménales, et voilà pourquoi elle est au-dessus des preuves et des attaques du raisonnement. La seconde est la persuasion que les faits que nous percevons existent réellement hors de nous et comme ils nous apparaissent; c'est la certitude physique qui peut être contestée par la raison spéculative, mais qu'elle est forcée d'admettre comme raison pratique et dans la conduite de la vie, sous peine de perdre le sens commun et de compromettre l'existence de l'homme. La connaissance du monde sensible est donc aussi solide qu'elle peut l'être, et pour le fond et pour la forme. On alléguerait en vain les illusions des sens, les circonstances où l'on dit qu'ils nous trompent. L'allégation même de quelques cas particuliers, prouve qu'en général ils font ce qu'ils doivent faire et que leur rapport n'est point illusoire. D'ailleurs, si l'illusion était générale, si nous étions tous et toujours déçus par nos sens, si par une espèce de mirage propre à tous les yeux, tous voyaient ou croyaient voir la même chose, que s'ensuivrait-il? Les mêmes relations subsisteraient entre nous et de nous aux objets, et ainsi rien ne serait changé en effet dans la vie réelle que les apparences sensibles. L'ordre du sens commun resterait toujours analogue à celui de la nature extérieure, et la correspondance de ce qui est hors de l'homme et de ce qui se passe en lui continuerait. Mais les faits mêmes que l'on

cite n'infirment en rien le témoignage des sens. Dans ces circonstances comme dans toutes les autres, ce témoignage est ce qu'il doit être, en raison de notre organisation et des conditions physiques où le sujet et l'objet sont placés. D'après les lois de la lumière, la tour carrée doit paraître ronde de loin ; le bâton qu'on plonge obliquement dans l'eau doit paraître brisé, et ainsi des autres exemples. L'erreur qui peut vicier nos jugements dans ces cas ne vient pas des sens, mais de la raison qui conclut des phénomènes plus ou autre chose que ce qu'ils contiennent, et qui ainsi dépasse ses prémisses ou ses données. C'est tout simplement un mauvais raisonnement. La plupart des erreurs humaines, et surtout les plus graves, sortent de cette source.

§ 35.

Nier la certitude de la perception des sens, c'est nier un fait évident, c'est une absurdité. Prétendre l'établir par des preuves rationnelles, c'est une autre absurdité, puisque tout argument de raison repose en définitive sur le témoignage des sens et le suppose valide. La discussion sur ce point est donc tout à fait oiseuse, et ce qui le montre, c'est que le *oui* ou le *non* de la conclusion ne change rien à la pratique. La question vraiment intéressante pour le philosophe est celle-ci : comment se forme en nous la connaissance des objets qui existent hors de nous? Question psychologi-

que et physiologique tout ensemble, et qui ainsi, pour être résolue ou du moins éclaircie, réclame le concours de l'observation interne et de l'observation externe.

A la question de la perception externe se rattachent nécessairement des considérations physiques, physiologiques et psychologiques. C'est l'âme qui perçoit, mais elle ne peut percevoir qu'au moyen du corps, par ses organes et à travers les autres milieux qui la séparent de l'objet et qui concourent pour leur part à la production de la sensation. Il faut donc suivre l'action de l'objet dans tout son trajet, depuis son point de départ qui est dans l'objet même, jusqu'à son arrivée ou sa réception dans le sujet; il faut tenir compte de toutes les modifications qu'elle subit en passant par des milieux si différents, savoir : de l'influence de l'objet dans l'atmosphère, de celle-ci dans l'organe, et de l'organisme dans le monde intellectuel. Ainsi par exemple, pour expliquer la perception par la vue, on doit considérer le sujet voyant en rapport avec l'objet visible au moyen de la lumière, de l'œil, du nerf optique, du cerveau et du sens visuel. On doit montrer comment l'objet se comporte vis-à-vis de la lumière, soit qu'il la rayonne, soit qu'il la réfléchisse ou la réfrange; puis les changements que les rayons éprouvent dans l'atmosphère en raison des milieux qu'ils traversent; ceux qu'ils subissent quand ils parviennent au globe de l'œil et à mesure qu'ils y pénètrent, ce qui

nécessite la description de l'appareil visuel pour apprécier les modifications que chaque partie de l'œil imprime au faisceau lumineux, et expliquer comment l'image se forme sur la rétine. Enfin, il faut suivre l'organisation de l'œil jusque dans le cerveau par les nerfs optiques. Là finissent les observations physiologiques et s'ouvre le monde intellectuel, où nous pénétrons par la conscience, par l'observation interne, sans qu'il nous soit possible d'apercevoir ni au dehors ni au dedans le point commun qui unit les deux mondes. Or il en est de même dans l'exercice de chaque sens, et pour expliquer la perception qui lui est propre.

Le psychologue doit donc avoir exploré l'organisme de l'homme, et les lois de la nature physique, s'il veut parler pertinemment de plusieurs fonctions de l'esprit humain où le corps a une grande part; comme aussi le physiologiste doit être initié à l'observation psychologique, surtout quand il traite des fonctions des sens, de l'action de l'encéphale, et de l'influence réciproque du moral et du physique. Ici ressort avec évidence la nécessité de l'union des sciences entre elles, comme leurs objets sont unis dans la nature; car il est impossible que l'explication d'un fait complexe, moitié physique, moitié intellectuel, tel que la perception des sens, soit complète et satisfaisante, si elle considère chaque partie isolément, divise ce qui est un dans la réalité, et décrivant avec détail la portion du fait qu'elle s'adjuge, néglige l'autre sous prétexte qu'elle appartient à une autre science. On remarque une lacune sous ce rapport dans nos traités de philosophie, comme dans

nos livres de physiologie. Les premiers tiennent fort peu de compte de l'organisme, qui joue cependant un grand rôle dans notre existence intellectuelle. Ils se renferment dans l'observation intérieure, et se privent ainsi des lumières que pourraient leur fournir l'étude de l'organisation et surtout les faits si importants de la pathologie. C'est qu'en général nos psychologues n'ont étudié ni l'anatomie, ni la physiologie, ni l'histoire naturelle, ni la médecine proprement dite, et cependant, puisque l'homme est âme et corps, et que ces deux parties de sa personne, unies par la vie, influent continuellement l'une sur l'autre, il est évident qu'on ne peut expliquer leur rapport qu'en les examinant l'une et l'autre. Quand ces écrivains se hasardent à parler des fonctions organiques, c'est en termes vagues, obscurs, incertains; on sent qu'ils n'ont point vu, touché les choses, et ils tâchent de suppléer par des images, par des comparaisons, par des analogies à la connaissance positive des faits qui leur manque. D'un autre côté, la plupart des médecins ou physiciens, aussi ignorants de l'homme intérieur que les philosophes de l'homme physique, sont peut-être encore plus tranchants, plus exclusifs dans leurs assertions. Ils croient tenir tout l'homme dans l'organisme, et le bien connaître quand ils en ont décrit les fonctions vitales ou disséqué le cadavre. Ils iront même jusqu'à affirmer sérieusement que par la médecine seule se trouve accomplie la parole de l'oracle de Delphes γνῶθι σεαυτὸν, connais-toi toi-même. Du reste, ils ne s'inquiètent nullement de l'observation psychologique : habitués qu'ils

sont à tout voir par les yeux du corps, à tout palper, à tout démontrer sensiblement, ils deviennent presque incapables de rentrer en eux-mêmes, pour fixer leur attention sur les choses métaphysiques, et ils finissent par les nier, parce qu'ils ne les voient pas. Ils essayent alors d'expliquer l'homme par son organisation; ils subordonnent le monde moral au monde physique, ou plutôt ils les identifient, ramenant tout au corps, à ses parties constitutives, à ses fonctions, et ne voyant dans la pensée et dans la volonté que des formes particulières de la vie animale. Il y a donc des deux côtés connaissance insuffisante de l'homme par défaut d'observation et d'études. D'un côté comme de l'autre, on supplée par l'imagination à ce qu'on n'a point vu en réalité; on s'efforce de faire rentrer ce qu'on ne sait pas dans ce qu'on sait; on donne une partie de l'homme pour l'homme tout entier, et on crée des systèmes d'autant plus exclusifs qu'ils sont moins complets.

§ 36.

Toutes les connaissances que l'homme peut acquérir par lui-même, toutes celles qui ont été acquises par d'autres et qui lui sont transmises par la parole, partent en principe d'une conception intellectuelle. La conception spirituelle comme la conception physique est le produit de deux termes dont l'un est agent, l'autre patient; l'un donnant, l'autre recevant. Or, l'homme

étant placé en face du monde physique et des créatures de son espèce comme les créatures et le monde sont placés en face de lui, il est alternativement passif et actif, passif ou mère de toutes les conceptions qui sont formées dans son entendement, actif ou père de celles qu'il excite par sa présence ou par sa parole dans son semblable qui le voit ou l'écoute.

La connaissance proprement dite ne commence qu'à la conception intellectuelle. Une chose n'est connue, n'est sue que quand elle est conçue. Jusque-là il y a impression, sensation ou sentiment, perception, intuitions multiples, vue plus ou moins confuse; mais tout cela n'est pas réduit en unité, vu en ensemble, et ainsi ne peut être représenté nettement dans l'entendement ni exposé clairement par le discours. La question de l'origine de la connaissance nous ramène donc à celle de la formation de la conception, et celle-ci à l'étude des facultés par lesquelles elle s'opère ou dont elle implique l'exercice préalable. Nous nous en occuperons dans le chapitre suivant.

§ 37.

La conception, étant le produit de l'action de l'objet sur le sujet, présuppose d'un côté dans l'objet une certaine puissance d'agir, par conséquent quelque chose

de vivant, un *esprit de vie* de quelque degré que ce soit, en communication avec le sujet : de l'autre côté dans le sujet la capacité de recevoir cette action et d'en être modifié, capacité que nous désignons par le terme général de *sensibilité :* et en outre la capacité de concevoir sous l'influence de l'objet l'image ou l'idée qui le représente, ce que nous appelons *entendement*. Nous parlerons d'abord de la sensibilité et de ses divers modes, en ce qui concerne l'acquisition de la connaissance.

Quand nous sentons un objet, on dit que l'objet *agit* sur nous, et la sensation est un produit de cette *action*. Or cette expression, employée par le vulgaire comme par les philosophes, n'est ni figurée, ni métaphorique. Elle énonce un fait positif, dont nous avons tous l'expérience. Il y a réellement une action exercée par l'objet sur le sujet; et la preuve c'est que celui qui sent commence toujours par être passif sous l'influence externe vers laquelle il réagit ensuite. Quand l'objet est un être vivant et organisé, il n'y a aucune difficulté à concevoir qu'il agisse sur nous à travers nos sens et à distance par le rayonnement de sa vie. Ainsi l'homme agit sur l'homme par sa parole, par son geste, par son regard, par sa physionomie, ses mouvements, ses attitudes, son habitude extérieure, ses actions. Il en est de même de l'animal et aussi du végétal jusqu'à un certain point. La vie qui est dans ces formes perce à travers

l'enveloppe et nous impressionne, quand nous entrons en rapport avec elle par nos sens, et de là les sympathies et les antipathies naturelles que nous éprouvons pour les êtres qui nous entourent, et qu'il nous est souvent impossible d'expliquer ou de justifier. Il y aurait beaucoup à dire sur l'action plus ou moins profonde, mais toujours mystérieuse que les existences si diverses de la nature exercent sur l'homme, sur son corps et ses différents organes, sur ses sens, son imagination, ses affections, sa volonté, en raison de l'analogie, de l'affinité qu'elles peuvent avoir avec les éléments constitutifs de sa personne. Les anciens s'occupèrent beaucoup de ces qualités occultes, et dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, comme dans tout le moyen âge, nous retrouvons dans les livres des philosophes et dans les croyances populaires de nombreuses traces de ces doctrines secrètes qui ont de tout temps donné naissance à la magie, à la théurgie, à l'art des enchantements, de la fascination, des philtres, doctrines exploitées et faussées de mille manières par la superstition et les passions humaines, mais où il y a cependant au fond quelque chose de vrai.

Quant aux êtres inorganiques, leur action sur nos sens, qui paraît au premier abord plus difficile à expliquer, n'en est pas moins réelle; car nous ne pouvons les sentir, les concevoir qu'à cette condition. Cette action se distingue dans toutes nos sensations, sauf peut-être celles du toucher qui s'applique à la surface des corps inanimés, aux formes mortes ou à la matière proprement dite. Dans la vision, par exemple, l'objet propre

et immédiat du sens, ce par quoi nous voyons, c'est la lumière. Or quoi de plus vivant que la lumière, qui donne la vie à tout, le grand agent de la fécondation de la nature, le principal mobile du développement et de l'accroissement? Remarquons en passant que c'est surtout par le sens de la vue que nous concevons les choses physiques, les perceptions des autres sens se rattachant au plan et à l'image de l'objet, formée dans l'entendement au moyen de la vision. La lumière peut donc être regardée comme le générateur de toutes nos conceptions du monde visible; mais c'est par l'ouïe que se forment nos conceptions du monde rationnel, intelligible, métaphysique, tout ce qui ne se représente plus en image et avec des formes colorées. Or le sens de l'ouïe n'est aussi en rapport qu'avec un seul agent, l'air, et après la lumière quoi de plus actif, de plus pénétrant, de plus vivant que l'air, véhicule de toutes les actions vitales qui remplissent l'espace? Que de vie dans une parole animée par la pensée, par le sentiment, par l'âme, et cependant dans sa forme extérieure une parole n'est que de l'air qui vibre! Que de vie dans la musique et quelle puissance sur le cœur humain pour l'exciter ou le calmer, pour le relever ou l'abattre, et cependant la musique n'est qu'un assemblage et une succession de sons, c'est-à-dire de l'air qui vibre! Il y a donc dans ces vibrations de l'air un esprit qui vibre aussi à sa manière, et qui ajoute à l'esprit général de l'air une force, une vitalité particulière par laquelle il agit plus ou moins énergiquement sur nos sens et par nos sens sur notre âme. La même chose a lieu pour

l'odorat. Les émanations des corps en sont les parties les plus subtiles, les plus volatiles : c'est l'esprit animal, végétal ou minéral en exhalation, et se répandant au dehors par la tendance propre à tout esprit. Quant au goût qui saisit les objets au contact, il ne sent rien, tant que la substance reste enfermée dans son enveloppe ; il faut qu'elle soit dissoute pour qu'il l'expérimente, pour qu'il en reçoive une impression, et alors la sensation de la saveur est produite par l'action des sels en solution, dont l'esprit pénétrant, dégagé de sa base, agit plus ou moins vivement sur les nerfs de l'organe. Reste le toucher, que les philosophes matérialistes ont nommé le sens fondamental, parce qu'il est en effet plus en rapport avec la matière que tous les autres. Or ce que le toucher, qui en général ne perçoit que les surfaces et les dimensions, nous fait connaître de plus profond, c'est la pesanteur, et dans ce cas il est en relation médiate avec la force mystérieuse dont elle provient, c'est-à-dire avec l'attraction du centre terrestre qui agit sur tous les corps. Le toucher, pesant les corps, sent et apprécie cette action. Les faits nous autorisent donc à conclure que la plupart des sensations que nous recevons des objets et toutes les conceptions que nous en avons, sont produites par quelque chose de vivant, par un esprit de vie, qui part de l'objet senti, et qui le rend capable d'agir sur le sujet sensible.

§ 38.

La sensibilité, considérée de la manière la plus générale, est la vie elle-même en exercice, la manifestation la plus simple ou l'effet pur de la vie; vivre et sentir sont absolument identiques au fond. L'être humain, dormant dans son germe, est réveillé par l'acte fécondateur, comme un feu latent ou en puissance est allumé par un feu rayonnant ou en acte. Le germe fécondé reçoit la sensibilité avec la vie par l'action objective qui l'excite; il rayonne à son tour, se développe, se polarise. Le va et vient s'établit, l'existence se pose, l'organisme se forme, et l'homme-fœtus qui ne sentait que sa mère dans sa mère et tout par elle, s'en détache, sort de sa prison obscure, et naît à un monde nouveau, où continuant à se développer, il rencontre d'autres existences qui vivent et se développent comme lui.

Sentir est le fait primitif de toute créature vivante; car la créature n'ayant point la vie d'elle-même, et la recevant par la communication d'une influence supérieure qui la pénètre, il est évident qu'en commençant à vivre elle commence à sentir, puisqu'elle ne vit que par l'impulsion que l'esprit vivificateur lui imprime. Elle est donc passive avant tout, et elle ne peut point ne pas l'être, puisqu'elle reçoit d'abord, et que sa réac-

tion, toujours consécutive, serait impossible sans l'action préalable qui l'excite.

La sensibilité entre donc en exercice avec la vie, au moment même de la fécondation. Aussi il y a toujours un fait de sensibilité, sensation ou sentiment, au fond de tout ce que nous sommes, de tout ce que nous faisons. Notre activité physique, intellectuelle, morale a sa racine dans ce que nous sentons, et c'est ce qui lui donne du fond, de la nourriture, comme la plante puise dans la profondeur de la terre de quoi fournir à son développement. Les fonctions et les mouvements du corps se font bien quand, par des relations convenables avec les objets qui l'entourent et dont il tire sa nourriture, les impressions et les sensations qu'il reçoit sont analogues à son organisme et tournent facilement à l'assimilation, à la réparation. La sensation fournit à la pensée tous ses matériaux; car on ne pense et on ne parle bien que ce qui a été bien conçu, et on ne conçoit bien que ce qu'on a bien senti. C'est dans la manière de sentir que se trouve en germe la substance de la pensée, si je puis m'exprimer ainsi, et même en partie sa force subjective, son énergie interne, puisque la réaction de l'esprit est toujours excitée, dirigée par ce qui agit sur lui. La première condition du talent, du génie, de la force du caractère, c'est de bien sentir, de sentir vivement et juste, de sentir profondément. Notre volonté ne se décidant que d'après des motifs, et ces motifs partant de certains mobiles ou moteurs qui sont hors de nous, distincts de nous, il suit que notre activité morale dépend, au moins pour la moitié, de la

manière dont ces mobiles nous impressionnent, par conséquent des sensations ou des sentiments qu'ils produisent en nous. Le désir ou la tendance du moi vers un objet qui lui paraît *bon* est toujours en raison de l'impression faite par l'objet, et tous les degrés du désir, depuis la velléité du caprice jusqu'à l'emportement de la passion, résultent de l'influence plus ou moins vive, plus ou moins dominante, exercée sur notre âme par l'objet. Nos actions dépendent de nos sentiments, qui en sont à la fois le principe, la mesure et le soutien. C'est ce qui fait la principale force de l'éloquence; elle frappe sur la sensibilité pour ébranler, entraîner ou fortifier la volonté. La science, l'art, la religion, la société, la vie tout entière ont leurs fondements dans des sentiments plus ou moins profonds de l'âme humaine, analogues à l'objet qui leur correspond; et c'est pourquoi les questions les plus graves qu'elles soulèvent et qui résistent le plus souvent à tous les efforts de l'intelligence et de la raison, se résolvent dans le sanctuaire de l'âme par le sentiment, ou par le goût d'une expérience intime, qui exclut la possibilité du doute.

De ce point de vue, on peut affirmer hardiment qu'il n'y a rien dans l'entendement humain qui n'ait d'abord été dans la sensibilité, *in sensu;* mais alors il faut donner au mot *sensus* toute son extension, depuis la sensation de la peau jusqu'au sentiment le plus intérieur de l'âme, et ne pas le restreindre, comme l'école sensualiste, aux impressions des sens externes. Ici encore on pourrait dire avec Condillac, non que toutes les facultés intellectuelles et morales de l'homme ne sont que des trans-

formations de la sensation, ce qui est absurde, mais que toutes nos facultés ont leurs racines dans la sensibilité, et qu'elles y puisent toutes avec leur nourriture le mouvement et la vie. Voilà comme dans les systèmes les plus faux il y a encore un fond de vérité, qui les rend spécieux et leur gagne des partisans; car l'homme n'est jamais séduit que par l'apparence du vrai. Il y a du vrai dans toutes les erreurs, parce que toute négation renferme une affirmation.

§ 39.

La vie de l'individu ou son rayonnement vital, rencontrant d'autres formes vivantes, d'autres rayons vitaux les croise, les pénètre, et en est pénétrée, croisée. Cette action extérieure que chaque individualité subit, l'atteint et l'émeut jusque dans son foyer, et cette motion, cette émotion ou ce mouvement qui a lieu dans son *moi* lui donne à la fois l'expérience de sa vie propre et de l'existence du *non-moi*. Ces existences et leur influence lui sont analogues ou contraires, agréables ou désagréables, et ainsi elle les admet ou les repousse, elle en jouit ou elle en souffre.

Le *moi* ne se connaît que par opposition au *non-moi*, parce qu'en effet il n'existe comme *moi*, ou ne se pose comme tel, que dans cette opposition. Chaque centre,

une fois qu'il est animé par la vie, rayonne dans l'espace; il tend à se développer, à s'organiser, il se pose au dehors le plus qu'il peut, et il se trouve nécessairement arrêté, croisé dans ses tendances par d'autres centres qui rayonnent comme lui. Or toute action extérieure, qu'il subit et repousse à la fois, le refoule au dedans, le ramène sur lui-même, à peu près comme un ressort comprimé réagit constamment sur la force qui le presse. C'est dans cet antagonisme des individus que le *moi* se distingue du *non-moi*, là où il y a une nature intelligente, et par conséquent capacité de la réflexion active sur soi-même. Par sa réaction connue et voulue sur ce qui n'est pas lui, il se met nettement en opposition avec le non-moi, s'en sépare en lui résistant, et s'en discerne encore par la réflexion, même quand il cherche à s'unir à lui, à se fondre en lui. Ainsi se constitue la conscience du *moi* ou de la personnalité dans les êtres intelligents et libres, conscience essentielle à leur nature et qui est aussi indestructible en eux que leur intelligence et leur liberté ; car Dieu, dit la parole du sage, a créé l'âme *inexterminable*, et elle ne peut subsister comme individualité, comme personne morale, que par la conscience. Alors aussi se fait dans chaque moi le discernement des influences extérieures et des objets dont elles partent, suivant l'analogie qu'elles ont avec sa nature, avec ses facultés, avec sa forme ou son organisme, suivant qu'elles lui causent du plaisir ou de la douleur. Là commencent ses alliances, ses affections, ses sympathies, ses penchants qui deviennent les mobiles secrets de son activité, et dont il

suit souvent l'entraînement sans en avoir conscience, et aussi ses répugnances, ses aversions, qui prennent quelquefois leur source dans une première impression pénible, et qu'il a plus tard tant de peine à surmonter.

§ 40.

L'homme est sensible de trois manières, c'est-à-dire que sa vie une en elle-même est susceptible d'être actionnée par des existences de trois ordres différents. Comme être physique et organique, comme animal, il éprouve des sensations sous l'impression des objets physiques, et cette impression reçue, conçue et réfléchie en lui et par lui, produit les images et la connaissance des objets. Comme être raisonnable, comme créature intelligente et morale, il sent par leur manifestation les êtres qui lui ressemblent, et cette manifestation par l'action et par la parole reçue, conçue et réfléchie en lui, lui donne la conscience et la connaissance de leur existence. Comme être psychique, comme âme, il est capable d'un sentiment plus profond encore; il peut recevoir dans son âme l'influence de ce qui est supérieur à son corps et à son esprit, et cette influence reçue, conçue et réfléchie en lui, y produit l'*idée* et la connaissance de l'*idéal*.

La sensibilité est une dans l'homme, comme la vie dont elle est le fait primitif; mais, comme la vie aussi,

elle se distingue par les formes qu'elle revêt, et ces formes dépendent à la fois des objets avec lesquels elle est en rapport et des moyens par lesquels elle s'exerce. Ainsi l'âme sent par le corps et à travers ses organes; elle sent par l'esprit et au moyen de ses puissances, et enfin elle sent dans son fond ou d'une manière plus pure et plus intime. Par le corps et l'organisme, elle est en communication continue avec le monde, ses phénomènes, ses agents, avec l'esprit général du monde et tous les esprits particuliers qui en ressortent, animaux, végétaux, minéraux. Les impressions qu'elle éprouve dans ce cas s'appellent *sensations*. Le mot *sensation* est employé le plus ordinairement et le plus exactement pour désigner l'exercice de la sensibilité dans la sphère physique, et toutes les modifications produites en nous par l'action des objets extérieurs, ou par les faits divers de l'organisme et de ses fonctions. La sensation a une partie physiologique et une partie psychologique. Le corps y est pour beaucoup, puisqu'il reçoit tout d'abord l'action de l'objet, et que l'impression qui en résulte est en raison composée de l'état organique d'un côté, et de l'autre de la constitution de l'objet et des agents physiques qu'il emploie pour opérer sur nos organes. Tout animal éprouve des sensations, parce qu'il vit, parce qu'il est organisé, et que par son organisation il est en relation avec ce qui l'entoure. Dans l'homme il y a plus : à l'action de l'organisme se joint la réaction d'un esprit intelligent, rapportant la sensation à un objet extérieur qu'il perçoit, et trouvant en cet objet la cause de ce qu'il sent.

L'animal réagit aussi instinctivement vers l'objet présent qui le fait jouir ou souffrir, mais il n'y a aucune direction intelligente dans sa réaction, et elle ne devient point pour lui source de connaissance; elle est toute dans l'intérêt de sa conservation. La partie psychologique de la sensation est donc la *perception* de l'objet, laquelle est toujours accompagnée de la croyance irrésistible que l'objet existe réellement hors de nous, qu'il est la cause des impressions senties en face de lui, et le *substratum* des qualités et des propriétés qui affectent nos sens.

La sensibilité s'exerce par l'esprit, toutes les fois que nous entrons en communication avec des êtres raisonnables, avec des esprits intelligents. C'est une manière de sentir plus subtile, plus pure que la première, mais qui la suppose; car l'homme n'étant point un esprit pur, mais une âme unie à un corps et servie par des organes, le commerce des âmes et des esprits n'est point immédiat, direct; ils ne s'atteignent et ne se sentent qu'à travers les formes du corps, par tous les moyens d'expression dont se servent la pensée, le sentiment, la volonté. Dans ce cas, la sensation ou l'impression produite sur l'organisme est peu de chose, tandis que l'impression faite sur l'esprit ou le cœur peut être très-vive. Une parole qui affecte légèrement l'oreille peut bouleverser l'âme. Le mot de sensation ne convient plus à ce mode de sensibilité; on l'appelle *sentiment*. De nos rapports multiples avec nos semblables par le commerce de la parole, de la pensée, des affections, par tout ce que la société met entre les

hommes, provient une foule de sentiments, distincts par leur cause, par leur objet, comme par leur degré de plaisir ou de douleur, mais qui ont cela de commun qu'ils intéressent l'esprit et le cœur plus que le corps et qu'ils diffèrent essentiellement des modifications purement physiques. Ces sentiments sont accompagnés de la perception des objets qui les excitent, et des rapports de ces objets entre eux et avec nous. C'est par là que nous acquérons la connaissance des hommes et du monde dans l'expérience journalière. D'où résulte pour l'homme qui vit en société et qui est doué de quelque réflexion, un certain tact des personnes et des choses, par lequel il discerne rapidement, et sent plus encore qu'il ne juge ce qui se passe dans les autres, et ce qu'il faut faire ou ne pas faire, dire ou taire dans les diverses circonstances où il se trouve. Cette sensibilité de l'esprit est aussi la racine du goût dans la littérature et dans les arts.

L'âme sent dans son fond, dans le foyer de son être, quand elle sent en rapport avec ce qui est supérieur au monde physique et au monde intelligible, quand elle est pénétrée par l'action vivifiante de Celui dont elle est, et avec lequel seul, lorsqu'elle est assez pure, elle peut s'unir sans interstice, parce qu'il est son principe. Les impressions qu'elle reçoit alors, sont tout à fait différentes de celles du corps, bien qu'en vertu de l'union des deux natures, elles retentissent jusqu'à un certain point dans l'organisme; et même quand elles sont directes et très-pures, elles ne passent point par les puissances de l'esprit ou au moins les traversent

sans les affecter. On les reconnaît à ce caractère, qu'il y a toujours en elles, dans les affections qui en résultent et dans les perceptions ou plutôt les vues supérieures qui peuvent les accompagner, quelque chose d'infini, d'universel, d'absolu qui annonce l'influence du monde divin. De cette manière de sentir ressortent les sentiments les plus profonds, les plus élevés, les plus vifs de l'âme humaine, qui la font vivre comme âme de la vie de l'âme, de cette vie divine pour laquelle nous avons été faits, et dont nous ne pouvons jouir que par notre rapport avec l'infini, avec Dieu dont nous sommes l'image. Quand ces sentiments, produits en nous par l'action divine, se réfléchissent dans notre intelligence, ils se formulent dans ces conceptions universelles, principes de toutes les sciences, que Platon a appelées *idées*. Lorsque nous agissons par l'impulsion de ces sentiments et avec le secours de la force qu'ils nous transmettent, il y a dans notre conduite je ne sais quoi de majestueux, de grand, de généreux, qui, nous élevant au-dessus des motifs vulgaires, se manifeste par le dévouement, et produit l'héroïsme, l'héroïsme qui est dans l'ordre moral ce que l'idée est dans l'ordre de la science, à savoir le triomphe de l'universel sur le particulier, de l'éternel sur le temporaire, de l'absolu sur le contingent, du divin sur l'humain. C'est la partie transcendante de la vie humaine. La sensibilité psychique ou de l'âme s'exerce et se développe surtout dans la *vie religieuse*. La sensibilité spirituelle se manifeste principalement dans la vie sociale, et la sensibilité physique ou du corps dans la vie animale ou organique.

§ 41.

Toute sensation suppose dans le sujet sentant le foyer, le sens et l'organe. Le foyer est la capacité dans laquelle les impressions viennent se réunir, le point central où les vibrations de la vie retentissent et viennent aboutir; c'est ce qu'on appelle *sensorium commune*. Les sens sont les rayons du foyer, les conducteurs de l'acte vital; et les organes de la perception externe, tous placés à la surface du corps, sont les pôles du foyer, les points extrêmes des rayons, les intermédiaires entre le monde spirituel subjectif et le monde matériel objectif, les portes de communication entre le moi et le monde physique.

Comme nous avons distingué la sensibilité générale en trois formes principales, ainsi la sensibilité physique se distingue à son tour en plusieurs formes, suivant les organes par lesquels elle s'exerce et les objets qui l'excitent. Ces formes particulières constituent ce qu'on appelle les *sens*. Or, bien que le sens soit dans son exercice normal en liaison intime avec l'organe, ils ne doivent cependant pas être confondus; car le sens en lui-même est tout spirituel, c'est un rayon et comme une prolation de l'esprit; l'organe est matériel, c'est une partie du corps arrangée et façonnée de manière à recevoir, d'un côté l'action des objets extérieurs, de

l'autre la réaction de l'esprit vers ce qui l'affecte. Il doit y avoir un point mitoyen, où la vie organique et l'esprit se rencontrent et se pénètrent; mais il nous est impossible de le saisir par l'observation. Nous pouvons considérer les organes des sens par le dehors, disséquer leurs tissus, considérer les rapports de leurs parties, et les décrire avec exactitude. Mais d'abord les organes que nous soumettons à cet examen, ne sont plus vivants; puis nous sommes forcés de nous arrêter à la dernière particule de matière perceptible, et là nous restons au bord d'un abîme. Que nous suivions par exemple le nerf optique jusque dans la substance blanche des couches optiques, nous le voyons se perdre dans la masse de la pulpe cérébrale où nous ne distinguons plus rien : l'observation externe est à bout. Si alors nous voulons constater les faits de la sensibilité en acte, ou les fonctions et les modifications des sens excités par les objets, il faut rentrer en nous-mêmes et nous appliquer à l'observation interne par le sens intime, la conscience et la réflexion. Dans ce cas, nous saisissons ce qui se passe dans le for intérieur, mais nous ne percevons point la part que l'organisme prend à ces faits; nous ne sentons point l'action du cerveau ni des nerfs, s'ils sont dans l'état sain : et c'est pourquoi, quand nous essayons d'accorder ensemble les résultats des deux manières d'observer, nous ne pouvons établir que des coïncidences, des correspondances, des analogies. Ainsi, quoique nous fassions, et en supposant même que la psychologie et la physiologie bien dirigées unissent leurs efforts et leurs travaux,

nous ne verrons encore les choses que partiellement, comme dit saint Paul, et notre science en ce monde sera toujours incomplète.

Nous avons dit qu'il ne faut pas confondre le sens et l'organe. En effet, quoique le sens ne puisse s'exercer que par un organe, cependant il n'est pas attaché exclusivement à tel organe ni surtout à la forme organique, telle qu'elle est dans l'état présent. Ainsi la vue qui fonctionne ordinairement par le nerf optique et le globe de l'œil, peut néanmoins agir et être impressionnée par une autre voie. Les somnambules voient, lisent, écrivent et marchent dans l'obscurité, les yeux fermés; ils évitent avec une grande adresse les obstacles et les dangers, mieux même que pendant la veille, puisqu'ils grimpent et courent sur des toits qu'ils n'oseraient point aborder éveillés. Ainsi encore ceux qui arrivent à la clairvoyance magnétique, soit naturellement par telle maladie nerveuse, soit artificiellement à la suite de certaines manipulations, voient, les yeux fermés, ce que nous n'apercevons pas avec nos yeux ouverts. Ils distinguent les choses à de grandes distances ou à travers des milieux opaques, ils perçoivent ce qui se passe dans un corps malade, le siége de la maladie, les causes qui l'ont amenée, les remèdes qui peuvent la guérir; ils lisent une lettre cachetée et placée sur l'épigastre, et autres choses de ce genre qu'il n'est plus permis de nier aujourd'hui, tant elles se répètent fréquemment. Il est évident que dans ce cas la sensibilité visuelle ne s'exerce point par son organe ordinaire; elle est comme transportée à d'autres nerfs qui en de-

viennent les conducteurs et les moyens. Donc le sens, ou la faculté de sentir de telle manière, n'est point identique à l'organe; en d'autres termes, ce n'est point l'organe qui sent, mais l'esprit par l'organe, et encore cette fonction n'est-elle pas exclusivement attachée à tel appareil de l'organisme.

Le *sensorium commune* est à la fois le point de départ du rayonnement des sens et l'aboutissant de toutes les impressions. C'est en lui que siége, à proprement dire, l'esprit humain ou la raison avec sa faculté de penser. C'est dans l'entendement qu'elle s'exerce, et l'entendement n'étant, comme nous le verrons ci-après, que la capacité de l'âme déployée, et pouvant être représenté comme une sphère vivante dont l'âme est le centre, le *sensorium commune* est une des propriétés fondamentales de ce centre, qui sent par tous les rayons de sa manifestation, par tous les points de sa circonférence. Or, l'entendement ayant son siége dans le cerveau, la sensibilité fonctionne par le cerveau et par tous les organes qui en sont des prolongements, des dérivations ou des annexes. Le *sensorium commune*, foyer des sensations, des perceptions, de l'entendement et de la pensée, et dont la tête est évidemment le siége organique, ne doit pas être confondu avec l'âme elle-même, centre de la vie psychique. Toutes les perceptions reçues par les sens passent par le cerveau et par l'entendement; mais nous sentons beaucoup de choses, et ce sont nos sentiments les plus profonds, qui y retentissent secondairement. Le siége des affections les plus vives, des sentiments des plus intimes, n'est point dans

le cerveau, mais dans la région du cœur, dans la cavité pectorale; c'est là que naissent les désirs et que les passions s'agitent. On aime par le cœur et non par la tête, et comme la tête est devenue le représentant de la pensée, le cœur est devenu celui de l'amour, propriété essentielle de l'âme. Ceux qui ont pris la raison pour l'âme et qui ont fait de la pensée l'essence de l'âme, ont toujours cherché le siége de l'âme dans le cerveau, parce qu'il est évidemment l'organe des opérations rationnelles. Ainsi Descartes, qui ne concevait pas plus une âme sans la pensée qu'un corps sans étendue, plaçait l'âme dans la glande pinéale, entre les tubercules quadrijumeaux, à la partie centrale de l'encéphale : et voilà comme une erreur en psychologie va retentir dans la physiologie!

§ 42.

Les fonctions de l'esprit humain s'exercent au moyen d'organes ou d'instruments corporels. L'organisme présente dans son unité trois régions distinctes, le chef ou la tête, le tronc et les membres. Dans chacune de ces régions se trouvent des organes sensitifs qui correspondent entre eux, et qui sont en rapport plus ou moins prochain avec le foyer de l'organisme et de la personnalité humaine. Les transmissions faites à l'esprit par ces organes sont donc distinctes aussi, et elles ont une valeur différente dans l'ordre de la formation de la connaissance. Il y a des organes de perception plus nobles que d'autres, en raison des objets avec lesquels

ils communiquent au dehors, en raison de leur affinité plus grande avec l'esprit au dedans, et ainsi il y a des conceptions plus ou moins élevées, plus ou moins générales, plus ou moins spirituelles. C'est ici que se trouve le fondement des vraies catégories, dans lesquelles doivent rentrer toutes les conceptions de l'entendement humain.

L'âme et le corps étant unis par la vie et devant vivre en harmonie, se pénètrent sans cesse par leurs esprits. Il y a entre eux une correspondance continue qui suppose une grande analogie dans leurs fonctions et doit établir une sorte de parallélisme dans leur développement. C'est de ce point de vue que nous voudrions qu'on fît la physiologie. Elle aurait alors un principe, une lumière supérieure et une mesure; il y aurait de l'idée en elle, et elle pourrait aspirer à devenir une science. Elle saurait d'où vient la vie de l'organisme et elle n'en serait plus réduite à l'extraire de la matière, à l'abstraire des phénomènes ou à l'expliquer par les propriétés vitales qui en sont les conséquences. Alors aussi le corps et ses parties ne nous apparaîtraient plus seulement comme des faits dont nous ne voyons ni le pourquoi ni le comment, et que nous pouvons considérer indifféremment par un bout ou par un autre, parce que nous n'en connaissons ni le principe ni le but. L'organisation se dévoilerait admirablement à nos yeux, quand une fois l'idée qui a présidé à sa formation les éclaire-

rait; elle prendrait du sens et de la signification par l'esprit intelligent qu'elle doit manifester et servir; car là comme ailleurs, comme partout, la forme toute seule, la chair ne sert de rien, et l'esprit seul vivifie. Nous ne prétendons pas remplir en ce moment cette immense lacune dans la science de l'homme. Nous voulons seulement jeter en passant quelques aperçus amenés naturellement par le sujet que nous traitons, et qui nous semblent nécessaires pour l'expliquer convenablement.

Il y a dans le corps humain trois cavités principales, qui correspondent par leur position et par les fonctions qui s'y accomplissent, aux trois mondes avec lesquels l'homme est en rapport, et qu'il représente lui-même dans sa personne, puisqu'il est l'abrégé de l'univers. Ces trois cavités sont : la poitrine où est placé le cœur, siége de la vie psychique, la tête où est renfermé le cerveau, siége de la vie intellectuelle, et l'abdomen ou le ventre, région principale de la vie physique ou animale. La poitrine est la région centrale, et les deux autres, qui en sont comme les pôles, sont dans une sympathie continue avec la poitrine et entre elles. C'est pourquoi le célèbre Bordeu disait que la vie repose sur le trépied du cœur, du cerveau et de l'estomac.

C'est dans la sphère de la poitrine et par les organes qui y sont contenus, que la vie organique s'exerce de la manière la plus générale et la plus simple. Elle y est employée à l'hématose, c'est-à-dire à la confection et à la réparation du sang, fluide général de l'organisation. A cette fin, la poitrine ne communique au dehors qu'avec l'air dans lequel elle puise le feu nécessaire pour entre-

tenir la chaleur de la vie animale : d'où résulte ce qu'on appelle, dans le langage chimique de nos jours, l'oxygénation du sang. Le but de la respiration est donc surtout de refaire le sang épuisé par sa circulation à travers les organes, où il est dépouillé de ses parties nourricières, de lui redonner de la vitalité, de l'ardeur, du stimulant, et c'est au cœur qu'il appartient d'achever la sanguification commencée dans les poumons, pour envoyer ensuite avec le sang rajeuni la vie et la nourriture à toutes les parties du corps. Analogie frappante avec l'âme, qui ne vit aussi, comme il lui convient, que par un seul rapport, le plus général et le plus simple de tous, le rapport avec Dieu. Communiquant avec l'esprit de Dieu par la prière qui est vraiment la respiration de l'âme, elle aspire l'air du ciel et puise dans cet aliment incorruptible le feu sacré qui fait sa vie, et qu'elle distribue par son irradiation à toutes ses puissances, à toutes ses facultés et jusqu'à la forme organique. Dans la région précordiale ont lieu les impressions morales, les sentiments du cœur et de l'âme, qui ne sont tous, en dernière analyse, que des modes plus ou moins purs de l'amour. Nous aimons par le cœur, et c'est par un cœur pur ou par le pur amour, que nous pouvons communiquer avec Dieu et le monde divin. Dans les attachements inférieurs, l'affection commence par la tête au moyen de la réflexion, ou par la concupiscence au moyen des sens. Le cœur est affecté secondairement; il sent et désire en vertu de la sympathie qui l'unit à d'autres organes, et parce qu'ils sont avec lui dans une synergie continuelle. Mais dans ce cas,

l'âme est esclave, dominée par l'imagination ou par la chair, et l'affection qu'elle ressent la dégrade, parce qu'elle aime ce qui est au-dessous d'elle.

La tête comprend le cerveau et les principaux organes des sens. Par ces organes elle est en relation avec l'immense variété des choses matérielles, mais elle n'en reçoit que ce qui peut contribuer à l'entretien de la vie intellectuelle et à la formation de la connaissance. Elle n'entre en commerce avec le monde terrestre, qu'autant qu'il le faut pour en extraire les matériaux de la pensée, nécessaires à la construction de la science. C'est donc avec les esprits des substances, avec toute la partie spirituelle du monde qu'elle est surtout en communication, et ainsi la région encéphalique est en correspondance, en analogie avec le monde des esprits, avec le monde intelligible; elle est la sphère des idées, des pensées, des images. C'est pourquoi la fonction principale, essentielle de tous les organes internes et externes du cerveau humain est de servir au développement de la vie de l'esprit, à l'exercice des facultés intellectuelles.

Le ventre ou l'abdomen comprend les organes qui sont employés à la nutrition la plus grossière de la vie animale et à sa reproduction. Là se trouve l'affinité la plus intime avec le monde physique; le rapport qui unit ces deux mondes est tout à fait matériel, et il s'effectue par le contact, par le mélange, par l'assimilation. C'est le siége de l'existence animale qui s'attache à la terre comme à son lieu natal, lui demandant sa nourriture, sa force, ses joies, et toujours subordonnée dans son

exercice aux lois et aux influences du monde physique. L'homme qui vit surtout par le ventre, s'abaisse au niveau de la bête; il fixe sa vie dans la terre; il y pose son désir, son espoir, son âme; il se fait, comme dit énergiquement l'Écriture, un Dieu de son ventre. La vie de l'âme et de l'intelligence est étouffée en lui par celle de la chair et du sang. Son être se développe par le corps, et son cœur s'appesantit ou se matérialise.

Ainsi, la vie de l'homme et sa manière de vivre dépendent du monde avec lequel il est le plus en rapport : il devient en lui-même ce qu'est l'influence vivante qu'il recherche de préférence, qu'il s'assimile le plus habituellement, *homme d'âme*, *homme d'esprit*, *homme de la matière*, suivant qu'il a plus de goût pour les choses du ciel, pour les choses de l'intelligence ou pour celles de la terre.

§ 43.

L'organe général de l'esprit et pour ainsi dire son représentant dans l'organisme, c'est le cerveau, et du cerveau partent les nerfs les plus sensitifs, comme les sens partent de l'esprit. Aussi presque tous les organes de perception sont placés dans la tête, chef de l'organisme, et ces organes peuvent, par l'ordre successif de leur apparition dans le fœtus, nous indiquer leur valeur subjective, leur importance, et par une analogie naturelle, la valeur relative des conceptions qu'ils servent à former dans l'esprit. Car il n'y a rien de fortuit dans le

travail de la nature; tout s'y développe sous la direction de lois invariables, suivant un ordre nécessaire, pour un but déterminé; et dans la succession des divers termes posés par elle, l'antécédent est toujours la condition du conséquent.

L'expérience et le sens commun prouvent que le cerveau est l'organe de l'esprit, le siége de la pensée. Quand nous réfléchissons avec suite et quelque intensité, nous sentons très-bien que la fonction intellectuelle s'exerce dans la tête, et si le travail de la pensée se prolonge, devient opiniâtre, le sang se porte en haut avec abondance, colore la face et peut déterminer une congestion au cerveau ou une apoplexie. Cependant une méditation calme, quelque longue qu'elle soit, produit moins ces accidents qu'une pensée agitée par les passions, par les affections du cœur, surtout quand elle est obligée d'entrer brusquement en exercice, sans préparation et avec une violence qui épuise à la fois l'esprit et son organe. Dans le langage populaire, un homme qui pense beaucoup et bien s'appelle une *tête forte*, une *bonne tête*, c'est un homme qui a de *la cervelle*. Celui qui pense faiblement ou peu est une *pauvre tête*, un *cerveau étroit*, un *écervelé*. Dans toutes les langues, les mots qui désignent la tête et le cerveau sont employés aussi pour signifier la pensée, l'esprit, la raison, l'intelligence, comme le cœur et la poitrine pour exprimer le courage, l'amour, la bienveillance, la noblesse des

sentiments, tout ce qui tient à la vie affective. C'est l'application de cette figure de rhétorique qui prend la forme pour ce qu'elle représente, le contenant pour le contenu.

Si le cerveau est l'organe spécial de l'esprit, il doit exister une grande analogie entre la structure, les parties et les fonctions de l'encéphale d'un côté, et les facultés et les opérations de l'esprit de l'autre. Cette analogie peut être affirmée *à priori*, mais il est très-difficile de l'établir par l'expérience ou au moins de la justifier en détail par un parallélisme exact entre les faits des deux ordres. Nous connaissons assez bien les deux termes pris séparément, l'un par l'observation anatomique, l'autre par l'observation psychologique; mais leur liaison nous échappe, parce qu'elle ne tombe ni sous le scalpel ni sous l'œil de la conscience. Quand nous disséquons le cerveau, la vie n'y est plus et il n'y a plus trace de fonction intellectuelle; quand nous nous examinons pendant l'exercice de la pensée, le cerveau qui y concourt est vivant, mais il est enfermé dans le crâne où l'œil ne peut pas plus pénétrer que le sens intime. Cependant il y a certains faits généraux que le psychologue ne doit point ignorer, parce qu'ils entrent nécessairement dans l'explication des fonctions intellectuelles, et qu'il est impossible de parler pertinemment des opérations de l'esprit, surtout de celles des sens et des facultés inférieures, sans connaître les organes par lesquels elles s'accomplissent.

Nous renvoyons aux livres d'anatomie et notamment à ceux de Boyer et aux travaux de Gall et Spurzheim,

ceux qui voudraient avoir une description détaillée de l'encéphale. Nous ne donnerons qu'un aperçu général du cerveau considéré du point de vue psychologique, ne voulant dire que ce qui peut servir à mieux comprendre le rapport de l'esprit et de l'encéphale, ou au moins ce qui peut jeter quelque lumière sur leur liaison.

Le cerveau de l'homme, contenu dans la cavité du crâne, occupe la région supérieure de la tête et en fait la plus grande partie. Il est proportionnellement plus volumineux et plus arrondi que celui d'aucun autre animal, ce qui montre sa plus grande importance, et qu'à sa fonction physique, comme partie de l'organisme, s'en ajoute une autre, celle d'organe de la vie intellectuelle. Il doit fournir à une double consommation, puisqu'il y a en lui un double travail. L'encéphale est protégé par plusieurs enveloppes, les cheveux, le cuir chevelu, les muscles épicrâniens, le péricrâne, la boîte osseuse du crâne, et au dedans trois membranes dont l'une l'embrasse et le soutient dans ses parties principales, et les deux autres le suivent dans toutes ses circonvolutions. Il se divise en trois parties : le cerveau proprement dit, le cervelet et la moelle allongée dont la moelle épinière est une suite.

Le cerveau se partage en deux hémisphères, séparés par un sillon très-profond à la face supérieure. Chaque hémisphère se distingue en trois lobes, non entièrement détachés les uns des autres. Le cervelet est uni au cerveau par de forts pédoncules, et bien qu'il ait une autre structure, leur solidarité est cependant évidente, et ils doivent par leur action concourir à la

même fin. La moelle allongée paraît sortir de l'un et de l'autre et tenir de la nature des deux. L'encéphale présente deux espèces de substances, l'une de couleur grise ou cendrée, l'autre blanche comme le lait. La première est extérieure et profonde à peu près d'une ligne et demie. Elle enveloppe la seconde qui constitue la masse intérieure et qui paraît douée d'une plus grande sensibilité. La surface du cerveau est pleine de circonvolutions, semblables jusqu'à un certain point à celles des intestins roulés autour du mésentère. C'est une succession d'éminences et d'anfractuosités, dont on n'a pu encore constater la régularité. Il y a dans l'intérieur du cerveau un grand nombre de parties remarquables, qu'on découvre successivement en le disséquant par tranches de haut en bas, ou mieux encore en le déroulant et le déployant à la manière de Gall. Nous ne les décrirons pas, parce que leur usage n'est pas connu, même sous le rapport physiologique. Nous parlerons surtout de celles dont la destination est évidente et qui concourent si efficacement à la vie intellectuelle, les nerfs.

Les nerfs qui servent aux fonctions des sens ont tous leur origine dans le cerveau dont ils sont des prolongements et des irradiations. Quelques anatomistes ont prétendu qu'ils partaient au contraire des extrémités du corps ou des organes pour aboutir au cerveau, formé par leur épanouissement ou leur renflement comme un ganglion. C'est prendre la nature à rebours et c'est à quoi l'on s'expose, quand on considère l'organisme, abstraction faite de la vie qui l'anime et sans égard aux

fonctions qu'il remplit. On n'y voit plus alors qu'une masse de matière configurée, qu'on peut prendre indifféremment par tous les côtés. Néanmoins l'opinion la plus générale affirme que le cerveau est le point de départ des nerfs, par lesquels il agit, soit pour stimuler les autres organes en leur communiquant la sensibilité et le mouvement, soit pour fournir à la pensée et à la volonté les moyens physiques d'expression et de réalisation qui leur sont nécessaires.

Dans le point de vue psychologique, nous divisons les nerfs qui émanent de l'encéphale en trois classes ; ceux qui partent de la partie antérieure, ceux qui sortent de la région moyenne et se dirigent latéralement, et ceux qui naissent de la moelle épinière et de ses dépendances. Tous les nerfs marchent par paires, sont disposés symétriquement, et se correspondent. Nous distinguons leur position diverse à leur origine à cause de la diversité de leurs fonctions. Les nerfs antérieurs sont les olfactifs, les optiques et les quatre paires qui servent à la motion des yeux. Les moyens, comme les trijumeaux, les auditifs, les vagues, les nerfs gustatifs ou linguaux, se ramifient d'abord sur les côtés et fournissent principalement au sens de l'ouïe et aux organes de la parole qui lui correspondent. Les postérieurs partent de la moelle de l'épine, et s'échappant à travers les vertèbres cervicales, dorsales et lombaires, vont surtout alimenter les muscles qui meuvent les membres. Les antérieurs et les moyens sont les plus nobles, parce qu'ils servent aux fonctions des sens et par suite aux opérations de la pensée. Les postérieurs sont sur-

tout en relation avec la force musculaire, et parmi ceux-là se trouvent les nerfs du toucher, qui est en effet le sens le plus grossier, celui qui est le plus en rapport avec la matière.

Les nerfs sont des espèces de cordons blanchâtres, de forme un peu arrondie ou plutôt ovale, à cause de la pression des parties environnantes. On peut les séparer en plusieurs fibres unies entre elles par du tissu cellulaire, et quand on les comprime, il en sort un liquide blanc, une espèce de pulpe. Ils paraissent être tubulés, puisqu'ils contiennent un fluide. Leur usage est de communiquer aux parties où ils se rendent la sensibilité et le mouvement, ce qui est démontré par l'expérience : car si un nerf est comprimé, lié ou coupé, toutes les parties subjacentes perdent à l'instant la faculté de sentir et de se mouvoir. C'est ce qui cause la paralysie dans les apoplexies où le cerveau est comprimé par un épanchement de sang ou de sérosité. Quand une douleur violente est fixée dans une partie, on peut quelquefois l'enlever par la section d'un ou plusieurs filets nerveux, comme par exemple dans le tic douloureux des muscles de la face.

Comment les nerfs remplissent-ils leurs fonctions? C'est ce qui est moins facile à démontrer. L'opinion la plus ancienne et la moins soutenable les comparait à des cordes tendues et vibrant lorsqu'elles sont ébranlées, soit dans l'intérieur du cerveau par l'esprit, soit au dehors à la surface des organes par les objets. La connaissance exacte de la structure et de la disposition des filaments nerveux a démenti cette hypothèse. D'a-

bord ils ne sont point tendus, comme ils devraient l'être pour vibrer; ils sont au contraire relâchés et tellement mous, que, quand on les coupe, loin de se retirer avec contraction comme les artères, ils s'allongent au contraire par les deux bouts qui viennent se croiser. Ensuite leurs points d'attache ne sont point solides; c'est d'un côté la substance pulpeuse de l'encéphale, de l'autre le parenchyme des organes ou le tissu cellulaire qui enveloppe les fibres musculaires et qui est toujours très-lâche. L'opinion la plus vraisemblable est celle qui regarde chaque nerf comme un tube, un conduit, un canal par où le fluide nerveux, sécrété par le cerveau qui est à ce fluide ce que le cœur est au sang, ce que le système digestif est au chyle, c'est-à-dire un appareil de digestion, d'assimilation et d'émission, est envoyé dans toutes les parties du corps pour y exciter la sensibilité, le mouvement et la vie. Cette explication nous semble justifiée par la structure des nerfs, par leur disposition, par leurs fonctions physiologiques, par la part qu'ils prennent aux opérations intellectuelles comme organes. Elle est en outre en harmonie avec la doctrine exposée précédemment sur l'esprit vital qui émane de tout corps organisé, et qui chez l'animal nous paraît surtout élaboré dans le cerveau, pôle principal du foyer organique.

Comment l'encéphale coopère aux fonctions de l'intelligence et de la pensée, soit par l'ensemble de sa masse, soit par ses diverses parties, c'est ce qu'il est impossible de dire d'une manière certaine, exacte. Sur ce sujet nous en sommes encore réduits aux conjec-

tures et aux inductions plus ou moins hasardées. Quelques philosophes ont voulu localiser l'âme dans telle partie du cerveau, voire même de la moelle épinière. Descartes, comme nous l'avons dit, la plaçait dans la glande pinéale qui est à peu près au centre du cerveau et dans un endroit où la plupart des nerfs cérébraux paraissent prendre leur origine. Mais il n'y a aucun fait qui prouve l'importance attribuée à cette petite glande, dont on ne connaît pas même l'usage dans l'ordre physiologique. En général les raisons fortes, les intelligences puissantes ont un cerveau très-ample, surtout dans les lobes antérieurs, ce qui rend le front élevé et droit, marque ordinaire de la supériorité intellectuelle. Au contraire quand les lobes postérieurs sont très-développés, quand le sinciput est aplati, la tête écrasée, et que la partie du devant est basse et étroite, les facultés intellectuelles sont en moins, et ce sont le plus souvent les instincts, les penchants et les fonctions de la vie animale qui l'emportent. Quelques-uns ont cru que la pensée a son siége dans les ventricules du cerveau, parce qu'elle se montre très-précoce dans les enfants malades d'un hydrocéphale, où ces cavités sont plus développées que dans l'état normal. A quoi on a répondu que l'inflammation lente mais continue du cerveau dans cette maladie le fait croître avant le temps, et le rend ainsi plus apte à servir les facultés de l'esprit dans son ensemble et par toutes ses parties, par celles-là surtout que le mal excite le plus, comme les ventricules où se rassemble le liquide épanché. D'autres, comme Gall et ceux qui s'appellent phrénologistes, ont prétendu fixer les

facultés de l'âme et de l'esprit à certaines portions du cerveau, dont la conformation apparaît jusqu'à un certain point sur le crâne par des élévations ou des dépressions correspondantes aux proéminences ou aux anfractuosités des circonvolutions cérébrales. Ils ont prétendu reconnaître à ces signes extérieurs la mesure des facultés et des penchants de chacun. Qu'on puisse de cette manière saisir une certaine relation générale, une vague correspondance entre le physique et le moral, comme la conformation et les mouvements du visage ou la physionomie aident à connaître le caractère et les dispositions des individus, nous ne le contestons pas; mais on nous accordera aussi que les considérations de ce genre sont extrêmement vagues, fugitives, changeantes, et que les inductions qu'on en tire sont le plus souvent très-précaires et se complètent en grande partie par l'hypothèse. Puis ce qui porte malheur à cette espèce de théorie, c'est qu'en général la partie psychologique en est singulièrement faible. Au lieu de commencer par une analyse et une description exacte des principales facultés et des penchants les plus remarquables de l'homme, on admet gratuitement toutes sortes de capacités, de puissances, de prédispositions et d'instincts, auxquels on assigne ensuite hardiment sur la surface du crâne une place précise et un département bien limité. Nous ne croyons pas que les tentatives systématiques faites jusqu'à présent dans cette voie soient suffisamment justifiées par l'observation des faits et par l'expérience; nous croyons encore moins qu'on puisse faire sortir de là une science de

l'homme, et que la phrénologie, comme on le prétend, remplace jamais la psychologie.

§ 44.

L'œil est le premier organe des sens qui apparaisse dans la tête du fœtus et l'œil est le pôle principal du cerveau, comme le cerveau est lui-même le pôle supérieur du foyer de l'organisme. L'œil est en rapport direct avec la lumière, l'objet le plus général du monde physique; c'est par lui qu'elle est reçue, perçue et transmise au cerveau. Or, si l'organe de la lumière est formé dans l'homme par la nature avant tout autre organe de perception externe, c'est que le besoin de la lumière est le premier besoin de l'homme; c'est que la lumière est son premier objet, son élément primitif. L'organe qui la perçoit est donc aussi le plus noble des organes, et la condition première pour subjectiver l'objectif, particulariser le général.

Plusieurs choses sont à considérer pour expliquer le fait si remarquable de la vision; d'abord la lumière, puis l'objet qui l'envoie, l'organe qui la reçoit et le sens qui la perçoit.

Il n'y a point de vision sans lumière, et à proprement dire la lumière seule est l'objet direct de la vue. Ce n'est point le moment d'exposer de hautes considérations sur sa nature; nous la prenons ici comme un

fait, et nous constatons les lois qu'elle suit dans ses rapports avec les corps; car nous ne pouvons comprendre l'appareil et la fonction de la vision que par la connaissance préalable de ces lois. C'est un fait constant que notre atmosphère est remplie de lumière comme d'air. Même pendant la nuit la plus obscure, il y a encore des rayons diffus, puisque certains animaux y voient. Ce qui est encore évident, c'est qu'il y a des corps, comme le soleil et les corps en ignition qui rayonnent une lumière propre, tandis que les autres ne font que répercuter celle qui tombe sur leur surface. Quant à la manière dont se produit la lumière, les deux opinions qui partagent les savants, celle de Descartes et celle de Newton, nous paraissent très-conciliables. Il y a une lumière générale répandue dans notre monde, dont le soleil est la source, et qui par ses mouvements, ses vibrations et les modifications qu'elle subit, produit les phénomènes visibles; mais il y a aussi des lumières particulières, rayonnées par différents corps et qui se mêlent au fluide général, se combinant avec lui et lui imprimant des modifications, comme nous voyons chaque corps se faire par ses émanations sa propre atmosphère dans l'atmosphère commune, ou encore chaque être vivant avoir sa vie privée au milieu de la vie générale du monde où il est placé.

Quoi qu'il en soit, dans l'un et l'autre système les lois générales de la lumière sont les mêmes, et ainsi nous remarquons :

1° Que la lumière marche toujours en ligne droite, ce qui fait le rayon lumineux; que cette ligne se forme

des particules lancées par un corps rayonnant, ou seulement des molécules du fluide général mis en ébranlement par les vibrations des corps éclairés, comme l'air par les corps sonores.

2° Tout rayon de lumière forme par son développement un cône lumineux dont le sommet est le point d'où part la lumière et dont les côtés se prolongent en divergeant dans l'espace. C'est une conséquence de la propriété du rayonnement, qui tend toujours à former une sphère, s'il ne rencontre point d'obstacles. Or une sphère se décompose en une multitude de cônes, dont tous les sommets sont au centre et toutes les bases à la circonférence.

3° Le rayon qui tombe perpendiculairement sur un plan, le traverse directement sans subir aucune modification.

4° S'il tombe obliquement, il est diversement modifié, suivant la nature du corps. Si le corps est opaque, le rayon est réfléchi ou répercuté par la surface du corps sous un angle égal et opposé à celui d'incidence. Si le corps est transparent, le rayon y pénètre, et si la densité du milieu où il entre est différente de celle du milieu qu'il quitte, il est réfracté, s'écartant de la perpendiculaire au plan, quand le nouveau milieu est moins dense, s'en rapprochant quand il l'est davantage.

5° Le résultat de la réfraction du rayon est la division de la lumière en sept rayons colorés, dont chacun a un différent degré de réfrangibilité, ce qui donne le spectre solaire. C'est par le prisme que cette décomposition de la lumière s'opère le mieux.

Ceci posé, voyons comment les corps deviennent visibles.

Les corps qui n'émettent point de lumière, ne sont vus que par celle qu'ils réfléchissent; mais ils la réfléchissent diversement en raison de leur constitution, laquelle a plus d'analogie avec certains éléments de la lumière qu'ils absorbent, qu'avec les autres qu'ils renvoient, en sorte qu'ils nous apparaissent sous la couleur des rayons répercutés. Si tous les rayons sont réfléchis, le corps paraît blanc; car le blanc est la réunion de toutes les couleurs; si tous ou presque tous sont absorbés, il paraît noir, le noir étant l'absence des couleurs. Il se fait donc à la surface du corps, en raison de leur nature, de leurs propriétés, de leur position vis-à-vis de la lumière et de leur affinité avec ses éléments, une espèce d'action et de réaction moléculaire, qui produit les apparences si variées et si changeantes sous lesquelles les corps se montrent à nos yeux. Les couleurs que nous voyons ne sont donc point dans les objets; toute couleur est dans la lumière, intermédiaire nécessaire entre l'objet et l'œil; mais il y a dans l'objet une certaine qualité qui le rend apte à absorber ou à répercuter telle partie de la lumière. Ce qui implique que par la réflexion la lumière est décomposée jusqu'à un certain point comme dans la réfraction.

Cette lumière réfléchie, partant de tous les points de la surface de l'objet en forme de cônes, vient tomber sur la partie antérieure de l'œil, y pénètre et nous fait voir l'objet. Suivons-la dans l'intérieur de l'organe, et

pour apprécier la manière dont elle s'y comporte, examinons d'abord l'appareil oculaire.

L'œil vu à nu hors de son orbite a une forme à peu près sphérique. A sa partie postérieure on aperçoit le nerf optique dont le globe de l'œil paraît être l'épanouissement. Les deux nerfs optiques sortent de la base du cerveau devant le pont de Varolle, et s'entrecroisent en se rendant à chaque orbite. A la partie antérieure est une membrane transparente qui représente à peu près un segment de sphère d'un diamètre plus petit que la partie enfoncée dans l'orbite, ce qui la rend plus saillante, et par là plus propre à recevoir les rayons qui arrivent de côté : on l'appelle la *cornée transparente*. L'autre membrane qui enveloppe le reste de l'œil, opaque et fortement consistante, se nomme la *sclérotique* ou *cornée opaque*. L'une et l'autre sont des prolongements de la *dure-mère*, l'enveloppe la plus extérieure du cerveau et du nerf optique.

La seconde tunique du nerf optique qu'on appelle la *pie-mère*, donne naissance à la *choroïde*. Celle-ci s'applique immédiatement sur la sclérotique dans l'intérieur et au fond de l'œil; elle est remplie de vaisseaux et de filets nerveux, et toute imprégnée d'un enduit noirâtre qui ne s'enlève point par le lavage. Vers l'endroit où la cornée transparente s'unit à la sclérotique, la choroïde se détache en avant et forme cette membrane coloriée qu'on appelle l'*iris*.

L'iris, percée dans son milieu par une ouverture ronde qui est la *prunelle*, est composée de fibres circulaires et de fibres rayonnées qui servent à rétrécir ou à

dilater l'ouverture de la prunelle ou la pupille, pour admettre plus ou moins de rayons lumineux. Les rayons qui ne passent point par la prunelle sont réfléchis par l'iris, et c'est ce qui fait la couleur des yeux.

L'iris sépare presque verticalement l'espace compris entre la cornée transparente et le fond de l'œil. Derrière sa partie postérieure se trouve le cristallin qui est comme chatonné dans la couronne ciliaire, et qui est cependant séparé de l'iris par l'*humeur aqueuse*, laquelle remplit tout l'espace entre la cornée et le cristallin.

Le cristallin est un corps transparent, solide, lenticulaire et plus convexe vers le fond de l'œil que par devant.

Derrière le cristallin jusqu'au fond de l'œil se trouve l'*humeur vitrée*, qui embrasse de tous côtés le cristallin. Cette humeur qui a la consistance et la transparence d'une gelée blanche et limpide est enveloppée dans les replis d'une membrane très-fine. Elle s'applique immédiatement sur la *rétine*, qui est l'épanouissement de la substance médullaire du nerf optique, et la rétine, membrane blanchâtre et très-mince, s'étend sur la choroïde dont l'enduit noirâtre fait à son égard la fonction de la feuille d'étain derrière le miroir.

Suivons maintenant la marche d'un rayon de lumière, réfléchi par un objet à travers les parties que nous venons de décrire. Nous ne considérons qu'un rayon pour plus de simplicité.

Le rayon A, parti de la pointe de la flèche AB, arrive sous forme de cône et obliquement sur la cornée transparente. Il la traverse, et, comme elle est plus dense

que l'air ambiant, il subit une première réfraction qui le rapproche de la perpendiculaire à son point d'immergence, ce qui brise sa direction. De là il passe dans l'humeur aqueuse, moins dense que la cornée et ainsi moins réfringente, et alors il s'éloigne quelque peu de la perpendiculaire en marchant vers le cristallin. Il arrive à la surface du cristallin après avoir passé par le trou de la pupille. Là il rencontre un milieu toujours plus dense, à mesure qu'il avance vers la partie centrale, et par conséquent il se rapproche de la perpendiculaire à la surface antérieure du cristallin qui est convexe, laquelle perpendiculaire est le rayon de la sphère dont la convexité du cristallin est le segment. Passant ensuite dans l'humeur vitrée, moins dense que le cristallin, il s'éloigne de la perpendiculaire, laquelle dans ce cas est le rayon même de la sphère dont la surface concave de cette humeur est le segment. S'écartant de la perpendiculaire, les deux côtés du cône convergent de plus en plus dans leur trajet à travers l'humeur vitrée, et se rencontrant enfin sur un point de la rétine, ils y déposent un point lumineux, correspondant au point de l'objet éclairé dont ils sont partis. Or tous les points de la surface de l'objet envoyant à la rétine, par un rayonnement semblable, leur représentant sur un point de ce miroir, il s'y forme une image de l'objet, et cette image est renversée à cause de l'entrecroisement des rayons à travers la pupille et le cristallin.

Pour que l'image se forme nette et distincte sur la rétine, il doit exister une certaine proportion entre les

rayons de lumière qui arrivent à l'œil, la manière dont il les reçoit et les différentes parties que les rayons traversent et où ils sont réfractés. Ainsi, par exemple :

1° Si l'objet est trop près, les rayons lumineux qui partent des points extrêmes de la surface, arrivant sous un angle trop grand, n'entreront pas par la pupille, et l'image sera confuse. Ou encore si la cornée est trop convexe ou le cristallin trop dense, les rayons trop fortement réfractés s'approcheront plus tôt de la perpendiculaire, et ainsi se réuniront en avant de la rétine, dans l'humeur vitrée, et l'image ne se formera pas. C'est le cas des *myopes*. On peut y obvier en plaçant devant l'œil un verre légèrement concave, qui corrige l'excès de réfringence et pousse les rayons jusqu'à la rétine.

2° Si l'objet est trop éloigné, les rayons du cône deviennent presque parallèles, et alors étant très-faiblement réfractés, ils vont converger au delà de la rétine; ce qui arrive aussi, quand par l'aplatissement de la cornée transparente, par le desséchement des humeurs, par la diminution de la densité du cristallin, le pouvoir réfringent s'affaiblit. C'est le cas de la *presbytie*, infirmité commune chez les vieillards et à laquelle on remédie par un verre légèrement convexe, placé devant l'œil, et qui en augmentant la réfraction des rayons lumineux, les ramène sur la rétine.

3° Le cristallin, avons-nous dit, a la forme lenticulaire. Or, quand des rayons lumineux traversent une lentille artificielle par tous les points de la surface, comme ils arrivent sous des angles différents, la ligne

courbe de la surface convexe se décomposant en une multitude de petites droites, toutes en position diverse, il en résulte que la perpendiculaire est diverse pour chacune, d'où provient une grande diversité de réfraction pour chaque rayon, et par conséquent des apparences confuses au lieu d'une image distincte. C'est ce qu'on appelle l'*aberration de sphéricité*. Mais dans notre œil il n'y a rien de pareil; les images au contraire s'y peignent très-nettement, et nous distinguons clairement les objets. Cet avantage est dû à la pupille, qui ne laisse arriver au cristallin qu'une somme de rayons égale au diamètre de son ouverture; ce qui diminue de beaucoup l'effet de la courbure du cristallin, en sorte que la diversité de réfraction devient presque nulle ou au moins insensible. Ce procédé de la nature, pour détruire l'aberration de sphéricité, a été imité avec succès dans la fabrication des lunettes, qui ont été munies d'une pupille artificielle.

Les différents milieux réfringents, qui sont dans l'œil, sont admirablement combinés pour la fin de cet organe, la vision nette et distincte. Au premier abord l'appareil paraît très-compliqué; il semble qu'on aurait pu obtenir le même résultat plus simplement, avec le seul cristallin, par exemple. On peut s'étonner aussi que la cornée, l'humeur aqueuse, les diverses parties du cristallin et le corps vitré aient une densité diverse et une autre puissance de réfringence. Eh bien! c'est justement cet arrangement de parties différentes, se compensant l'une l'autre, qui donne à l'image sa pureté, sa netteté, et il a fallu à l'art bien des efforts et

beaucoup de temps pour obtenir le même résultat en reconnaissant et en suivant les indications de la nature. S'il n'y avait dans l'œil qu'un seul milieu réfringent, le cristallin, et s'il était homogène dans toute son épaisseur, comme nos plus pures lentilles, il y remplirait la fonction d'un prisme, par conséquent il en produirait l'effet, c'est-à-dire qu'il décomposerait la lumière, et alors nous verrions tous les objets avec les couleurs de l'arc-en-ciel. C'est ce qui arrivait autrefois avec toutes les lunettes et les loupes; elles iridaient les corps, ce qui gênait singulièrement l'observation. Euler eut l'heureuse pensée, si simple en apparence, de les construire sur le modèle de l'œil, en y faisant entrer plusieurs corps transparents de densité inégale et de capacité réfringente diverse. Il appliqua l'un sur l'autre du *flint glass*, ou du verre dans lequel il entre de l'oxyde de plomb, du cristal, et du *crown glass*, ou du verre à vitre bien pur, et par la compensation de leur densité et de leur réfringence, la lumière ne fut plus décomposée et la coloration iridée disparut. De là les lunettes dites acromatiques ou sans couleurs. De tels faits étudiés en détail et dans leurs applications augmentent encore l'admiration qu'excite la création dans son ensemble. Quelle sagesse, quelle science a présidé à cette organisation, où tout est calculé, combiné pour produire l'effet voulu, tantôt par les moyens les plus simples, tantôt par ceux qui nous paraissent les plus compliqués et dont la nécessité se démontre tôt ou tard!

Jusqu'ici nous n'avons examiné que la partie pure-

ment physique de la vision, c'est-à-dire la formation d'une image dans le fond d'un appareil optique, au moyen de la lumière modifiée par les diverses parties de cet appareil. Cette image se peint dans une chambre obscure, sur un œil mort ou artificiel, comme dans un œil vivant. Il nous reste à considérer ce qu'il y a de plus important dans la vision, savoir : la fonction du sens de la vue ou l'action de l'esprit voyant à travers l'organe et par son moyen. Ici la physique et la physiologie nous abandonnent, et nous trouvons même peu de secours dans les psychologues qui, s'en rapportant trop aux explications des physiciens, ont négligé sur ce sujet l'observation interne. Reid est de tous les philosophes que nous connaissons, celui qui a fait le plus d'efforts pour expliquer la perception sensible dans son livre intitulé : *Recherches sur l'entendement humain.* On y trouve d'excellentes observations, mais qui portent plutôt sur les résultats de la perception et sur ses caractères que sur la fonction elle-même et sur l'acte vital de l'esprit par lequel elle s'accomplit. Nous allons tâcher de remplir cette lacune.

Dans le fait psychologique de la vision, telle qu'elle s'exerce chez un homme adulte, la réflexion peut distinguer trois faits qui se révèlent à la conscience : 1° La sensation produite dans le sujet par l'objet; 2° la perception que le sujet acquiert de l'objet; 3° la croyance invincible que l'objet vu existe au dehors. Dans la sensation le sujet est plus passif qu'actif, bien qu'il y ait toujours quelque réaction de l'organisme et même de l'esprit, ce qui produit un commencement

de perception, une perception vague et plus ou moins confuse. Dans ce cas, nous *voyons* sans *regarder*, ce qui nous arrive toutes les fois que l'attention n'est pas fixée sur l'objet. Dans la perception au contraire l'esprit est plus actif que passif, et il réagit vers l'objet non-seulement par l'entraînement de l'instinct organique, mais encore avec volonté et intention. Or cette réaction qui part du dedans s'exprime dans la fonction de la vue, non plus seulement par le mouvement imprimé aux muscles des yeux pour les mettre en position de recevoir mieux la lumière, mais aussi par l'émission d'un rayon propre à l'esprit, qui passant à travers le cerveau, les nerfs optiques et tout l'appareil de l'œil, se dirige en droite ligne vers l'objet. Ce rayon est ce qu'on appelle le *regard*. A son origine et dans l'esprit, il est lumière pure de l'intelligence, comme quand nous fixons l'attention de l'esprit sur un objet intellectuel, sur une pensée ou une idée. Mais lorsqu'il doit se produire au dehors, il tombe, comme l'esprit lui-même, sous les conditions de la matière, et il contracte nécessairement quelque chose d'organique en traversant les organes. Il se sensualise ou revêt une enveloppe physique en descendant dans la région physique, comme la pensée, le sentiment ou la volonté humaine, quand ils se posent au dehors par la parole; comme, dans un autre ordre de choses, la lumière solaire s'enveloppe dans la couche atmosphérique où elle pénètre.

Le regard ou le rayon de l'intelligence a des propriétés analogues à celles de la lumière physique; car

les lois de la nature sont universelles. Il marche toujours en ligne droite. Il peut être réfléchi et refrangé, ainsi que nous le verrons quand nous traiterons de l'imagination ; et comme le rayon solaire, il reste simple, ne souffre aucune déviation, aucune décomposition, et conserve toute l'intensité de sa pénétration, quand il tombe directement, perpendiculairement sur l'objet, et le perce jusqu'à son centre. Alors seulement il porte sa lumière et sa chaleur au fond même de la chose.

Un dans l'esprit, le regard se partage en deux rayons qui agissant sympathiquement et uniformément par chaque œil, vont se réunir dans le dernier point perceptible de l'objet qu'ils saisissent, comme les deux branches d'une pince; en sorte qu'il y a toujours perception de l'unité de l'objet, malgré la dualité de l'organe, et ici comme partout se retrouve le mystère du passage de l'unité à la dualité, et du retour de la dualité à l'unité. Ces deux rayons nommés par les physiciens *axes optiques*, et que nous appelons *axes visuels*, qu'ils disent imaginaires et que nous regardons comme très-réels, sont les instruments de l'attention, en tant qu'elle s'exerce au dehors par les yeux du corps, et c'est par leur moyen que se produit la perception nette et distincte de l'objet visible. Que chacun s'observe, quand il est attentif par la vue, quand il cherche à bien regarder un objet, il sentira qu'il fait un effort particulier pour se mettre en face de l'objet, s'exposer uniquement à son action; puis, quand il a placé son organe dans la position convenable, il darde son regard vers

l'objet, le perce pour ainsi dire de son rayon, et chaque émission du regard, chaque projection de l'axe visuel lui coûte un nouvel effort, demande un redoublement d'énergie, ce qui le fatigue, l'épuise, quand l'attention est longtemps soutenue. Or c'est en regardant fixement les choses qu'on peut mieux les concevoir et ainsi les connaître, comme nous le verrons à l'article de la conception intellectuelle.

C'est donc une explication incomplète et fausse de la vision, que celle qui ne tient compte que de la lumière solaire et de son action sur l'organe. Décrire la formation de l'image sur la rétine, ce n'est pas expliquer la vue; un œil mort ou artificiel, une chambre obscure reproduisent aussi une image, et ils ne voient pas. A la partie physique et physiologique de la fonction, il faut ajouter la partie psychologique; car derrière l'œil, le nerf optique et le cerveau, il y a un principe vivant et actif qui a la faculté de voir, comme il a celle de vouloir et de sentir, et son existence et son action se constatent par le sens intime et par la conscience, comme l'existence et l'action du corps se constatent par la perception des sens. La nature intelligente et libre a sa part d'action dans la fonction de la vue, comme la nature physique, comme les organes; et par conséquent la lumière de l'esprit ou le rayonnement de l'âme, qui est un œil psychique, y exerce une grande influence, l'influence la plus énergique, la plus vivante, sans laquelle il n'y aurait point de perception nette, point de conception légitime et partant point de connaissance.

Il se fait donc dans l'œil un mélange de deux sortes de lumières, l'une qui vient du dehors et l'autre qui vient du dedans, un croisement de deux rayons, celui de l'objet et celui du sujet; et ici s'applique ce que nous avons dit précédemment de l'union des deux natures qui constituent l'homme, se pénétrant sans cesse par leur rayonnement, par leur esprit et jamais par leur fond. C'est ce qui donne à l'œil et au regard humain la puissance d'exprimer toutes les choses du ciel et de la terre, qui se rencontrent en lui par leur lumière. L'œil est pur ou impur, selon le feu qui l'anime, et comme il est la lumière ou le flambeau du corps, puisque l'éclat de la vie et de l'âme brille surtout par lui, ce qu'est l'œil, tout le corps le sera, dit la parole évangélique (S. Matth., VI, 22). Aussi l'œil est-il le miroir du corps comme celui de l'âme; le médecin doit le consulter aussi soigneusement que le psychologue; car toutes les affections organiques viennent s'y refléter, aussi bien que les sentiments, les désirs et les volontés. Par l'œil l'homme exprime le plus énergiquement, le plus spontanément ce qu'il sent, ce qu'il pense, ce qu'il veut, ce qu'il aime, ce qu'il est. Qui ne connaît l'ascendant puissant ou le charme magique d'un regard! C'est un pouvoir presque surnaturel, par lequel l'homme domine son semblable, les animaux, toute la nature.

L'image qui se peint sur la rétine concourt-elle à la perception visuelle? On n'en peut douter, puisque tout l'appareil de l'œil est destiné à la former. Des moyens aussi admirablement combinés ne peuvent produire un

résultat inutile. Puis, quand par une conformation vicieuse ou par un état maladif de l'organe l'image manque ou est défectueuse, nous ne voyons pas l'objet ou nous le voyons mal, comme dans la myopie et la presbytie. Enfin quand l'œil regarde à travers une lunette, il voit certainement une image produite par les rayons lumineux doublement modifiés par les verres de l'instrument et par l'œil. Mais il est difficile de déterminer comment cette image contribue à la vision ; car nous n'avons point la conscience de son existence sur la rétine, et ainsi l'observation interne ne nous apprend rien sur la part qu'elle prend à la fonction. Il est vraisemblable que l'esprit, rayonnant par le sens de la vue à travers les nerfs optiques et le globe de l'œil, voit l'image dessinée sur la rétine, ou plutôt sent au moyen de la pulpe nerveuse dont la rétine est formée, toutes les extrémités des rayons lumineux qui composent l'image par un arrangement correspondant à la surface de l'objet qui les envoie; et c'est pourquoi il la rapporte au dehors selon le prolongement et dans la direction des rayons, à peu près comme nous rapportons derrière le miroir l'objet qui s'y réfléchit. L'esprit *extériore* donc l'image, qui se confond alors pour lui avec l'objet extérieur. Le fait de la vision droite malgré le renversement de l'image, et que nous expliquerons tout à l'heure, confirme cette opinion.

Mais pour que l'esprit rapporte l'image au dehors, il faut qu'il ait déjà la certitude qu'il y a quelque chose hors de lui, ou que le monde extérieur existe. Est-ce par la vue que s'acquiert primitivement cette certi-

tude? Nous ne le pensons pas. Nous sommes au contraire persuadé, qu'un homme placé au milieu du monde des corps avec le seul sens de la vue, ne verrait que des images, des représentations, dont il ne pourrait distinguer ni l'existence des objets, ni la sienne propre. La notion de l'*extériorité* matérielle ou du *non-moi* sensible se forme par le toucher, qui est, à proprement dire, le sens de la matière. C'est pourquoi dans les choses physiques, il faut toucher, palper pour connaître; l'enfant porte instinctivement la main vers tout ce qui l'entoure. L'homme des sens n'a la pleine assurance qu'une chose existe qu'après l'avoir touchée. *Palpate et videte*, touchez et voyez, dit le Christ ressuscité à ses disciples.

Outre la perception de l'*extériorité*, qui exige dès l'origine l'association de la vue et du toucher, l'œil doit encore à l'enseignement du sens du tact le pouvoir d'apprécier la grandeur des corps, leur forme solide ou leur relief, et leur distance.

Par lui-même l'œil ne perçoit que la lumière simple ou décomposée, par conséquent les couleurs, et les figures qu'elles forment par leur limitation réciproque. Or rien n'est plus vague que la détermination d'une surface par la couleur toute seule, puisque le phénomène coloré varie avec la distance et tous les accidents de la lumière et de l'œil. Pour avoir une notion exacte de la grandeur d'un corps et de ses dimensions, il faut superposer à la surface une unité de mesure, et cela ne peut se faire que par le contact. Le toucher seul apprécie donc la grandeur d'une manière rigoureuse. Mais

comme dans la vie de tous les jours les perceptions visuelles s'associent aux perceptions tactiles, elles deviennent signes l'une de l'autre, en sorte que l'apparence visible des corps suggère aussitôt la notion de leur grandeur tangible, et réciproquement. Les jugements qui proviennent de cette combinaison des rapports des sens, sont d'autant plus sûrs que l'association est plus ancienne, et que les expériences ont été plus souvent répétées.

Quant à la distance, les faits prouvent que la vue privée du secours du toucher ne la perçoit pas. L'aveuglené de Cheselden, après l'extraction de la cataracte, voyait le monde autour de lui comme un plan appuyé sur son œil; les couleurs seules y mettaient quelque différence. Il étendait la main pour saisir les choses les plus éloignées qu'il croyait à la portée de son bras, et plus tard, quand le toucher eut instruit la vue, la première fois qu'on lui présenta un tableau, il voulut en saisir les objets, et tout étonné de ne le pouvoir, il demandait avec inquiétude quel sens le trompoit, l'œil ou la main. Nous avons renouvelé ces expériences à l'hôpital civil de Strasbourg sur un jeune homme opéré de la cataracte, et nous avons constaté à peu près les mêmes résultats (voyez le rapport fait à la faculté de médecine de Strasbourg en 1817). L'éloignement ou le rapprochement ne sont pour la vue seule qu'une coloration plus vive ou plus pâle. La distance s'estime à l'œil au moyen du triangle formé par les deux axes visuels se rencontrant en un même point de l'objet. La grandeur apparente de l'objet, mesurée par le cône lumineux

dont la base est sur sa surface, tellement qu'un petit corps rapproché peut paraître grand et éloigné et réciproquement, y entre aussi comme élément. Mais le toucher seul peut donner une détermination exacte de ces phénomènes. C'est ce qu'il fait au moyen du mouvement, en se transportant lui et sa mesure dans l'espace, et il prend sa mesure primitive soit dans l'écartement naturel des pieds quand on marche, ce qui fait le pas d'un homme, soit dans l'étendue de la main ou de l'avant-bras, ce qui donne la palme et la coudée. Les perceptions de la distance sont donc pour la vue des perceptions acquises. L'esprit ne peut les estimer par les apparences visibles qu'à cause de leur association aux perceptions tactiles. Il en est de même des formes solides et en relief. Pour la vue seule, c'est un plan diversement coloré, avec des teintes variées, des lumières et des ombres, et c'est par le toucher qu'elle apprend à détacher les objets, à les poser à distance dans l'espace, et à saisir la dégradation de leurs formes en perspective. Les illusions que la peinture et surtout les fresques peuvent produire, en sont la preuve. On croit pouvoir toucher avec la main ce qui n'est saisissable qu'à l'œil, comme, au contraire, dans son exercice solitaire et avant tout enseignement des autres sens, la vue rapporte sur le même plan ce qui dans la réalité est détaché et plus ou moins distant.

Restent encore deux questions principales parmi un grand nombre d'autres, qui pourraient être faites sur le comment de la vision. La première est celle-ci : l'image peinte sur la rétine étant renversée, comment

voyons-nous les objets droits? Trois opinions ont été émises à ce sujet.

Quelques-uns ont pensé que nous commençons en effet par voir les objets renversés, comme le sont leurs images, et que le toucher exerce peu à peu l'œil à les redresser, en faisant coïncider les représentations de la vue avec les perceptions de la main. Cette opinion nous paraît une pure hypothèse. L'expérience ne prouve pas que les enfants voient les objets à l'envers dans l'origine, et personne n'a jamais pu constater l'opération de ce redressement de l'image par le toucher. Il s'est présenté quelques cas où des personnes ont semblé voir les objets renversés. On cite entre autres un enfant qui, apprenant à dessiner, plaçait à rebours ou sens dessus-dessous tous les objets qu'il devait imiter. Il est très-probable que ces cas exceptionnels dépendaient de quelque maladie de l'organe ou du défaut des milieux réfringents, qui ne produisaient pas le croisement des rayons. On ne peut pas en bonne logique juger de l'état général de la vision par ces accidents.

D'autres ont prétendu que par le croisement des deux nerfs optiques au delà de chaque rétine et dans la cavité cérébrale, l'effet du premier entre-croisement des rayons lumineux à travers le globe de l'œil se trouve détruit, et par conséquent l'image renversée sur la rétine doit apparaître droite à l'œil de l'esprit. Cette opinion a quelque chose de spécieux. Les nerfs optiques semblent en effet s'entre-croiser, bien que quelques anatomistes le nient. Mais il est difficile de constater par l'expérience ce qui résulte de cette cir-

constance, qui cependant ne peut être inutile et sans valeur pour l'acte de la vision.

La troisième opinion nous paraît la plus vraisemblable, parce qu'elle se justifie le mieux par l'observation. Ce n'est point la rétine qui voit, dit-on, c'est l'esprit par le sens et par son organe. Or la rétine étant l'épanouissement de la substance pulpeuse du nerf, chaque point en est sensible; en d'autres termes, l'esprit sent par chacun des points de la rétine où vient aboutir un rayon de lumière, en sorte que tous les points de la surface de l'objet sont en contact médiat avec des points correspondants de la membrane, par les rayons lumineux qu'ils y envoient. On peut donc se représenter chaque rayon comme un bâton dont une extrémité touche un point de l'objet, et l'autre un point de la rétine; et comme les rayons s'entre-croisent, il se trouve que les rayons qui viennent de la partie supérieure du corps aboutissent à la partie inférieure de la rétine, ceux qui viennent de la droite vont tomber sur la gauche, et *vice versâ*. Mais comme l'esprit ne sent l'action d'un point de l'objet que par le rayon, ou si l'on veut par le bâton qui en est le conducteur, il rapporte la cause de l'action à l'extrémité du rayon dont elle part et dans la direction du rayon, et par conséquent il sent et voit l'objet, tel qu'il est réellement en agissant sur lui. En preuve de cette explication, faites l'expérience suivante. Prenez un bâton dans chaque main, et après les avoir croisés, touchez par leurs extrémités les objets qui vous entourent. Ceux que vous atteignez avec le bâton de la main

droite vous paraîtront à droite, bien qu'ils soient effectivement à votre gauche, et ceux touchés avec le bâton de la main gauche, vous paraîtront à gauche, quoiqu'ils soient à droite. Vous obtenez le même effet en palpant les choses avec vos mains entre-croisées. Cette explication nous paraît plus psychologique que les autres, et nous l'adoptons, sans exclure pour cela l'effet possible de l'entre-croisement des nerfs optiques. Du reste, on ne peut établir jusqu'à présent en cette matière que des inductions plus ou moins probables.

Il y a deux images formées par le même objet, puisque nous avons deux yeux. Comment se fait-il qu'avec cette double image on ne voie qu'un seul objet?

C'est un fait que nous n'en voyons qu'un, excepté dans le cas où le mouvement parallèle des deux yeux se trouve dérangé, soit par cette habitude vicieuse de voir qu'on appelle *loucher*, soit par une position forcée de l'un des deux yeux, soit enfin par une indisposition quelconque de l'organe. Or ce qui arrive dans ces cas accidentels nous explique pourquoi il en est autrement dans l'état normal. Le strabisme ou l'acte de loucher provient de ce que l'axe visuel de chaque œil n'est pas dirigé vers le même point de l'objet, en sorte que ces axes ne se rencontrent jamais en un point commun. Il en résulte que ceux qui louchent voient les objets doubles, s'ils les regardent avec les deux yeux, les images qui se forment sur chaque rétine ne se correspondant point; ou, ce qui est le plus ordinaire, ils ne voient l'objet que d'un seul œil, l'autre étant le plus souvent vicieux et ne donnant qu'une perception confuse. Ils

prennent donc l'habitude de ne regarder que d'un œil, et pendant ce temps l'axe visuel de l'autre s'écarte de la direction du premier, ce qui donne à leur vue cette apparence désagréable, qu'on appelle regard de travers. Dans l'état normal où les deux yeux fonctionnent sympathiquement et avec une parfaite correspondance de leurs mouvements et dans la direction de leur axe visuel, les rayons lumineux envoyés par l'objet tombent exactement sur les points correspondants de chaque rétine. Les deux images doivent donc être tout à fait semblables, et comme il n'y a qu'un seul sens de la vue, quoiqu'il y ait deux yeux, et qu'en définitive les deux nerfs optiques vont se réunir dans la substance du cerveau au point de jonction; les deux images ou les deux produits de l'organe visuel, quels qu'ils soient, coïncident et s'identifient pour effectuer une perception unique. Du reste il en va de même avec les fonctions des autres sens. Nous n'entendons qu'une seule parole, un seul bruit avec nos deux oreilles. Nous ne sentons qu'une odeur en l'aspirant par les deux narines; l'objet que touchent nos deux mains, ne nous paraît pas double. Cet antagonisme de l'unité et de la dualité se montre partout dans la vie humaine. Chose remarquable! Tout est un dans l'homme psychique et intelligent, quand au contraire tout est double dans l'homme physique, dans le genre comme dans l'individu, dans son corps considéré d'une manière générale, comme dans chacun de ses organes et de ses membres.

Après cette explication générale de la vision orga-

nique et de la perception visuelle, nous revenons aux considérations du § 44.

Nous avons indiqué sur quelle base naturelle on peut établir la classification de nos conceptions ou des catégories fondées en nature. Nous trouvons cette base dans la dignité hiérarchique des sens, laquelle est déterminée par l'ordre de la formation de leurs organes. Il faut donc constater avant tout les faits de l'organogénésie.

Voici, en résumé, ce que l'observation a appris aux physiologistes sur ce sujet. L'œuf humain, c'est-à-dire la vésicule remplie du liquide albumine-gélatineux qui contient les rudiments de l'homme futur, et qui est attachée par les racines du placenta à l'une des parois de la matrice, ne donne signe d'organisation que quinze jours à peu près après la fécondation. C'est d'abord un point rougeâtre qui apparaît au centre de l'embryon, et de ce point émanent dans tous les sens des rayons rougeâtres aussi; les battements et les pulsations qu'on peut déjà saisir ne laissent aucun doute que ce point central ne soit le cœur, et ses rayons les vaisseaux. A un mois à peu près, la tête se dessine, très-grosse d'abord relativement au reste du corps, et dans la tête paraissent deux points noirs qui sont les yeux. L'œil est donc le premier organe de perception qui soit formé, et de là nous tirons plusieurs conséquences.

La première, c'est que l'œil est le pôle principal du cerveau, comme le cerveau est le pôle principal du cœur. La vie dans tous les règnes s'organise par la loi universelle de la *polarisation*. Une existence, quelle

qu'elle soit, part toujours primitivement d'un centre ou foyer, qui porte en soi la puissance de son développement. Quand ce centre est fécondé ou excité à sortir de lui, il rayonne et tend à poser au dehors la sphère de sa vitalité ou sa forme vivante. Or dans tout cercle ou sphère naturelle, il y a un plan radical qui est le *substratum* de la forme, qui soutient et détermine tout le développement. Ce plan est constitué par deux rayons principaux, dont l'un, le rayon primordial ou l'axe, porte toute la sphère et devient le rayon recteur du développement vital; dont l'autre, le diamètre, plus passif qu'actif, est subordonné au premier dont il est comme le reflet, et tend à stabiliser, à formaliser ce que le premier produit. Par leur rapport ces deux lignes constituent la forme primitive, et en se coupant au centre, elles donnent les quatre angles droits ou la croix, fondement nécessaire de toute existence. Là se trouve la raison de toutes les figures géométriques et de leur génération, par conséquent de toutes les définitions fondamentales et de tous les axiomes de la géométrie, comme nous essayerons de l'expliquer dans la métaphysique.

Ces deux lignes, la verticale ou l'axe, l'horizontale ou le diamètre, déterminent le haut et le bas, la droite et la gauche, c'est-à-dire les quatre parties principales ou les quatre points cardinaux de l'existence. Elles supportent tout le rayonnement du centre, et quoique l'extrémité de chaque rayon soit un pôle par où le centre s'objective, cependant les extrémités des rayons fondamentaux sont des pôles dominants, et principale-

ment ceux de l'axe, dont l'un, le pôle supérieur ou *nord*, est primitif, et en cette qualité chef de toute la polarisation de l'organisme. Le pôle inférieur de l'axe, ou le pôle *sud*, est subordonné au pôle nord comme secondaire dans la formation, ainsi que les pôles diamétraux de la droite et de la gauche qui ne viennent qu'après. Or le cœur étant le centre de l'organisme, il est évident que la tête ou le cerveau qu'elle renferme est le pôle supérieur de l'axe vital, dont le pôle inférieur se trouve dans la cavité abdominale, dans le système de l'estomac qui en est l'organe central. De là la première de toutes les sympathies organiques, la sympathie fondamentale, celle qui unit le cœur, le cerveau et l'estomac.

Cependant la loi, qui préside à la formation de l'ensemble, régit aussi celle de chaque partie. Chaque organe se forme par polarisation, comme le corps auquel il appartient; il se constitue de la même manière, mais en raison de sa position et de ses rapports, par un centre qui rayonne et tend à se poser en sphère, ayant son axe, son diamètre, ses pôles principaux et ses pôles secondaires. Ainsi le cerveau, envisagé de ce point de vue, peut être divisé en quatre régions : la région antérieure où domine le pôle principal, l'œil par lequel il se pose dans le monde de la lumière; la région postérieure où se trouve le pôle inférieur représenté par la moelle épinière, prolongement de la moelle allongée, laquelle avec le pont de Varolle forme la partie moyenne du cerveau, et paraît en désigner le centre. La moelle épinière s'étend dans le canal osseux des vertèbres, et

à l'opposite du pôle supérieur qui cherche toujours la lumière, elle s'enfonce dans les profondeurs de l'organisme, et va distribuer des nerfs à tous les muscles et à tous les tissus de la vie animale. Ici encore il y a activité vitale, non plus lumineuse et intelligente comme à la partie antérieure, mais purement organique, s'exerçant dans la chair, agissant sur les parties les plus grossières du corps. C'est un monde inférieur, subordonné au premier, comme le montre l'empire de l'esprit intelligent et de la volonté raisonnable sur les membres et les organes. Les deux régions diamétrales du cerveau ont pour pôles principaux les organes de l'ouïe, et en effet les nerfs auditifs sortent de la partie moyenne de la moelle allongée et vont se rendre aux oreilles, des deux côtés de la tête; et comme il y a une correspondance intime entre la fonction d'entendre et celle de parler, les organes de ces facultés sont en liaison étroite : les nerfs qui les servent sont voisins de leur origine et marchent de concert dans les parties latérales de la tête. Le sens de l'ouïe est plus passif qu'actif, tandis que celui de la vue est plus actif que passif; il y a le même rapport entre eux qu'entre l'axe et le diamètre. La vue est donc le sens principal, le sens recteur des autres sens, si l'on peut s'exprimer ainsi, et l'œil, son organe, pôle primitif du cerveau, est, en vertu de son origine et de sa nature lumineuse, le chef de tous les organes de perception. Nous verrons en effet tout à l'heure, que la vue a hautement la prédominance sur les autres sens dans la formation de la connaissance.

Une autre conséquence du fait qui vient d'être constaté, c'est que, si l'œil est le premier organe de perception formé par la nature; l'objet propre de cet organe, la lumière, est le plus important pour l'homme, et ainsi le besoin de la lumière est son premier besoin. L'homme en effet, dès qu'il entre en ce monde, recherche la lumière tout autant que l'air et la nourriture matérielle. Quand il sort du sein maternel, son œil s'ouvre, boit le rayon lumineux, et jusqu'à la fin de sa vie il ne cessera plus de se tourner instinctivement vers la lumière. La bouche ne s'ouvre qu'après l'œil; l'enfant ne respire, ne gémit qu'après avoir vu, et ce n'est qu'en troisième lieu que s'accomplit pour la première fois la fonction la plus grossière de l'organisme.

Ainsi, dès le commencement de sa vie, l'homme se met en relation par toutes les parties de son existence avec celles du monde qui leur correspondent. L'enfant a naturellement horreur des ténèbres; il pleure, il crie quand on l'y laisse, il se réjouit, s'épanouit quand la lumière lui est rendue, et à mesure qu'il grandit il veut plus de lumière; il aime de préférence les objets qui lui en donnent, le soleil, le feu, les flambeaux, tous les corps brillants ou revêtus de couleurs éclatantes. Plus tard, quand il commence à comprendre le langage et que son esprit se développe, il demande une autre lumière que celle du soleil, la lumière de l'intelligence qui ne luit plus devant les yeux du corps, et que la parole de l'instruction lui transmettra. Son esprit vit de cette lumière, comme son corps vit de la substance terrestre, et quand cette faim de la lumière intelligible

est éveillée en lui, il en devient insatiable, et c'est ce qui excite et entretient l'amour de la vérité et de la science. Tous les hommes aiment naturellement à connaître et à s'instruire, comme ils aiment à boire et à manger; ils cherchent volontiers l'aliment de leur esprit, quand il ne leur en coûte pas trop d'efforts et de travail; et toutes les méthodes d'enseignement, tous les procédés de l'instruction, tous les degrés de la doctrine, ne sont en définitive que des formes diverses pour communiquer la lumière de la vérité, plus ou moins pure, plus ou moins réfrangée, selon l'intelligence de chacun, l'état de son œil intérieur et le besoin qu'il en ressent. Aussi la vision de la lumière céleste ou la contemplation de l'éternelle Vérité est-elle promise par l'Évangile aux hommes de bonne volonté et d'un cœur pur, qui se développant convenablement sous l'influence de la parole divine, agissent comme ils doivent agir, et deviennent ce qu'ils doivent être en raison de leur nature et de leur destination. C'est à cette fin sublime et à l'ineffable jouissance qu'elle procure, que le Christianisme nous appelle et nous conduit par une voie d'épuration, de perfectionnement et de progrès, où il nous fait marcher de clartés en clartés, comme dit saint Paul. La lumière, c'est toute la vie humaine. Naître, c'est voir le jour; vivre, c'est absorber la lumière; mourir, c'est y fermer les yeux; savoir, c'est voir par l'esprit; aimer, c'est voir par le cœur, par l'âme; car notre âme faite à l'image de Dieu est aussi lumière, et c'est pourquoi la parole de Vérité appelle les hommes régénérés des enfants de lumière.

§ 45.

Si la vue et l'œil tiennent le premier rang dans la formation et la hiérarchie naturelle des sens et de leurs organes, les perceptions et les conceptions qui proviennent de la vision, soit organique, soit intellectuelle, sont aussi les premières en force et en dignité. De là ces affirmations populaires pour les faits physiques : je l'ai vu de mes yeux; cela saute aux yeux. De là l'avantage des démonstrations géométriques et algébriques pour les choses rationnelles; de là la nécessité et le prix de l'évidence intuitive pour les choses intelligibles, et de là enfin l'autorité du prophète ou du voyant. Ce que l'homme perçoit par la vue est évident pour lui, parce que, en même temps que la lumière rayonnée ou réfléchie par l'objet arrive à l'œil, au cerveau et au sens, l'esprit réagissant par son rayon visuel, fixe et pénètre l'objet de son regard.

L'évidence est le dernier terme de la connaissance et de la science; elle s'acquiert par la vision; elle est le résultat de la faculté de voir dans son plein exercice. La vue seule conduit donc à l'apogée de la science; car il n'y a rien au delà de l'évidence; elle est la dernière raison des choses dans l'ordre du savoir; tout le reste est moyen, préparation ou degré

pour y arriver. Les perceptions et les conceptions dues à la vue sont donc les premières en force et en dignité, puisqu'elles consomment la connaissance. Cela seul est *su* qui a été ou qui est *vu*, et ici se trouve la distinction fondamentale entre la croyance et la science, entre la foi et l'évidence. La croyance est l'adhésion plus ou moins ferme de la raison à une parole humaine qui lui inspire de la confiance par tels ou tels motifs; la foi est l'adhésion de la volonté à la parole divine, laquelle indépendamment des motifs de crédibilité dont elle peut s'appuyer pour se faire accepter par la raison, a encore en elle une vertu propre qui agit directement sur l'âme et y produit la persuasion. Aussi la foi donne-t-elle une toute autre assurance que la croyance, parce qu'elle est sur-rationnelle; elle peut même avoir plus de force que la science; car le plus souvent elle entraîne la volonté, quand l'esprit ne voit pas nettement les motifs, tandis que la vue claire de l'esprit, la conviction de la raison ne portent pas toujours à agir. Quoi qu'il en soit, la croyance et la foi, moitié obscures, moitié lumineuses, comme la colonne qui conduisait Israël dans le désert, ne sont aussi comme elle qu'un moyen transitoire, qui doit mener l'homme à l'objet des promesses divines, à la vue ou à l'évidence de la vérité, à la vision béatifique, source du véritable bonheur. C'est pourquoi nous tendons à l'évidence par toutes les voies de la connaissance, dans l'ordre physique, dans l'ordre rationnel, comme dans l'ordre intelligible; et le but de tout enseignement qui se donne par la parole, et qui par conséquent suppose

au point de départ la croyance ou la foi, c'est-à-dire l'acceptation d'une parole humaine ou divine suivant son objet, est de nous mener graduellement à l'évidence de cet objet, en nous rendant capables de le voir par nous-mêmes, et de percevoir tout ce qui nous en a été annoncé. Celui qui ne parvient pas à cette vue de l'objet n'a pas compris toute la doctrine : il ne sait pas. Pour la connaissance de la nature, la meilleure démonstration, c'est l'exposition même des choses; c'est de les faire voir et toucher; voir, pour en embrasser l'ensemble; toucher, pour en saisir les détails; et c'est pourquoi nous rassemblons à grands frais des échantillons de tous les genres et de toutes les espèces dans nos cabinets et nos musées.

Il en est de même pour les choses de la raison; cela seul est su qui est démontré; le but de la démonstration est de faire voir les rapports ou de les mettre en évidence. Puis il est encore à remarquer que toute démonstration rationnelle part nécessairement de l'évidence; c'est seulement à cette condition qu'elle l'obtient dans la conclusion. Ainsi un raisonnement n'est qu'un passage de l'évidence à l'évidence; la déduction est le transport ou la communication de la lumière d'une proposition claire à une autre qui ne l'était pas. Si la démonstration mathématique a tant de force, c'est que, portant uniquement sur la forme des choses, abstraction faite de la substance et de la vie, elle peut toujours réduire les rapports en signes formels, et ainsi les énoncer exactement, en même temps qu'elle les représente jusqu'à un certain point devant l'œil du

corps; ce qui fortifie l'évidence rationnelle par l'évidence des sens.

Enfin dans l'ordre intelligible et divin, plus encore que dans les degrés inférieurs, il n'y a de science que par la vision. L'idée, principe de la science comme de l'art, est le produit de la contemplation de l'idéal, et celui qui n'est pas capable de cette vue supérieure, ne la comprendra jamais. Le génie qui voit, a la certitude inébranlable de ce qu'il voit; il l'annonce, il dit aux hommes : voilà la vérité; et quand il la démontre, c'est par la science qu'il tire de l'idée, ou par le chef-d'œuvre qui met l'idée en forme. Mais avant cette démonstration il ne peut que l'annoncer par la parole, et sa parole porte en elle sa lumière et sa vertu. Les uns la reçoivent et voient par elle, parce qu'ils croient au génie; d'autres ne comprennent qu'après la preuve par les œuvres; d'autres enfin ne comprennent jamais. Les premiers sont ceux que le Christ a déclarés heureux, parce qu'ils ont cru sans avoir vu; les seconds sont ceux dont il a dit : si vous ne croyez point à ce que je dis, croyez au moins par ce que je fais; les derniers sont ceux qui ont des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre. Les envoyés de Dieu dans tous les temps, sous quelque forme qu'ils aient paru, comme hommes de génie pour instruire et civiliser leurs semblables, comme prophètes ou apôtres avec la mission plus sublime de leur communiquer la parole du ciel, n'ont jamais pu faire autre chose qu'annoncer, proclamer, prêcher ce qu'ils avaient vu dans une lumière supérieure, ou ce dont l'esprit divin leur

avait donné l'évidence. « Nous vous annonçons, dit saint Jean dans sa première épître, la parole de vie, qui était au commencement, que nous avons entendue, que nous avons vue de nos yeux, que nous avons regardée avec attention, et que nous avons touchée de nos mains; car la vie s'est rendue visible; nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous l'annonçons, cette vie éternelle qui était dans le Père et qui est venue se montrer à nous. »

A tous les degrés la science vient donc de l'évidence, et c'est la vue de la vérité qui donne, en définitive, de l'autorité à la parole d'instruction.

§ 46.

La première catégorie comprendrait donc toutes les conceptions qui se rapportent à la lumière et qui dépendent de la vision. Or la lumière qui est dans toute sphère et pour chaque créature la condition, le véhicule et l'aliment de la vie, est aussi la substance première, la base générale de tout ce qui existe. Cette catégorie peut donc être nommée *catégorie de la substance*. Toute conception lumineuse et par cela même substantielle, tout ce qui a forme, étendue, couleur, éclat, tout ce qui se développe dans l'espace, et l'espace lui-même lui appartiennent. C'est la catégorie de l'*unité*, de l'*universalité*, de la *généralité*.

Si nous essayons de ramener toutes les conceptions humaines à certaines catégories, ce n'est pas que nous trouvions une grande utilité pratique à ces sortes de classifications, qu'elles soient de pures abstractions comme les dix catégories d'Aristote, ou les formes pures de l'entendement humain, comme celles de Kant. A notre sens, ni les unes ni les autres n'ont beaucoup servi à la science, ni à l'art de la pensée. Notre but dans ce travail est de bien déterminer l'origine de nos diverses conceptions, en constatant par quels sens elles sont primitivement formées. Voilà, selon nous, la question vraiment intéressante et utile.

Sous ce rapport la critique de Kant nous paraît inexacte et insuffisante. Elle fait une part trop large au subjectif, en lui attribuant exclusivement la forme de la conception et de toutes les lois régulatrices de la pensée; et de cet excès est né l'idéalisme que Kant ne voulait pas, mais qui sort nécessairement de son subjectivisme. Il n'en est point ainsi dans la réalité. L'objet, c'est-à-dire le monde, le *non-moi* en face du *moi*, contribue pour sa part à qualifier, à formuler la conception; car les impressions qu'il fait sur le sujet dépendent de certaines conditions ou qualités objectives qui correspondent aux sensations que nous en recevons; sinon tous les objets devraient nous apparaître de la même manière, puisque la même matière serait reçue dans le même moule. Ainsi par exemple, il nous semble inexact de dire avec Kant, que la *substance* est une pure forme de l'entendement, et surtout

de la comprendre dans la catégorie de la *relation*, qu'il présente comme plus générale. Mais il faut dire que si toutes nos perceptions et conceptions supposent une substance, si le sujet ne peut rien concevoir ni penser sans que l'idée de la substance ne soit au fond, c'est qu'en effet dans l'objet la substance est la base nécessaire de toutes les propriétés, le *substratum* de toutes les qualités, le fondement de toutes les manifestations. D'où il suit que la substance n'est pas seulement une forme de notre esprit, mais une condition nécessaire de l'existence, et par conséquent une loi de la nature ou de l'objet, tout autant que de l'entendement humain ou du sujet.

Nous en dirons autant de la causalité comprise aussi par Kant dans la catégorie de la relation, tandis que c'est elle au contraire qui établit toute relation. Nous sommes portés irrésistiblement à affirmer une cause partout où nous voyons un fait, parce que dans la réalité il n'y a pas d'effet sans cause, et dans ce cas c'est l'objet qui impose sa loi au sujet, lequel ne peut penser les choses autrement qu'elles ne sont. Ainsi, ni la loi de la substance, ni celle de la causalité ne sont purement subjectives; elles régissent au contraire l'objet comme le sujet, et c'est pourquoi nous leur donnons indistinctement, naturellement, une portée et une force objectives. La même observation s'applique à toutes les catégories kantiennes. En cette matière l'école écossaise, toute superficielle qu'elle est, approche plus du vrai, parce qu'elle s'en tient au sens commun. Elle reconnaît dans ce qu'elle appelle les

premiers principes de l'entendement des lois générales, qui règnent dans la nature comme dans l'esprit humain, et elle les pose comme des faits primitifs au-dessus de toute explication. N'admettant que des données empiriques, il lui était impossible de s'élever à la vue de l'identité de ces lois dans le monde et dans l'homme, et de comprendre que la logique n'est au fond que la physique sous une autre forme, parce que les lois de la pensée sont le reflet dans l'esprit humain des lois de la nature. L'idée chrétienne et transcendante de la chute primitive de l'humanité peut seule expliquer ce fait, l'homme s'étant laissé dominer par le monde terrestre qu'il devait régir, et dans cet état de choses, ne pouvant agir ni moralement comme volonté libre, ni spéculativement comme être raisonnable, sans subir les lois, les conditions et les influences de la nature inférieure.

Nous plaçons au premier rang ou dans la première catégorie toutes les conceptions qui proviennent du rapport de la lumière et de l'âme par le sens de la vue. Ces conceptions participent de la nature de leur objet, et c'est pourquoi elles sont les plus vastes, les plus générales, celles qui présentent le plus d'unité, le plus d'universalité ; et qui ont par conséquent le plus d'importance dans la formation de la connaissance, à laquelle elles fournissent le plan radical et l'ensemble de la forme. Le plan de tout ce qui existe, c'est l'espace où tout est posé, vit et se développe, et c'est par la vue que la conception de l'espace et de l'étendue est donnée primitivement. Or l'espace est la lumière ma-

nifestée ou en rayonnement, et c'est en ce sens que Newton a pu dire que l'immensité de l'espace est l'immensité divine; car tout a été fait par la lumière éternelle, tout est vivifié, conservé par elle, tout vit en elle. La lumière est le contenant général de toutes choses; c'est pourquoi la conception qu'elle forme dans notre entendement, aussitôt que le sens de la vue entre en exercice, est le fondement et comme la capacité de toutes les autres. L'idée de la substance et celle de l'espace sont au fond identiques; elles sont engendrées en nous par la lumière. Il en est de même de l'idée de l'unité et de l'universalité. L'unité existe hors de nous, soit dans le monde vu dans son ensemble, soit dans chaque individu du monde. Or la vue est le seul de nos sens qui puisse embrasser les choses dans leur totalité, d'un seul coup, et elle commence toujours par saisir l'ensemble de son objet. L'idée de l'universalité est contenue dans celle de l'unité, et bien que l'œil organique ne perçoive à proprement dire, rien d'universel, puisque tout est fini ici bas; cependant il en perçoit le reflet et comme l'ombre dans l'immensité de l'horizon qui se déploie autour de lui, dont l'imagination peut toujours reculer les bornes, et qui éveille en nous l'idée de l'infini par la vue de l'indéfini. Plus tard, quand le sens intérieur sera ouvert, quand le regard de l'intelligence s'étendra dans le monde spirituel, ces idées dont le sens de la vue ne donne que l'embryon, se développeront comme il convient à leur haute nature; et l'esprit passera de la préfiguration ou du signe de ce qui est *un* et

universel, fourni primordialement par la vue physique, à l'unité elle-même, à l'universalité, à l'infini, tel qu'il se révèle par sa lumière ineffable aux intelligences élevées et surtout aux cœurs purs.

§ 47.

La région opposée à la tête est l'abdomen ou le ventre avec ses organes de nutrition et de reproduction; et de même que le cerveau dans la tête se polarise dans l'œil et se fait son organe de perception pour la lumière, nourriture principale du cerveau et de l'esprit; ainsi l'estomac, organe central du ventre, se polarise en haut dans la bouche et se forme son organe pour recevoir, éprouver et discerner les substances particulières, aliments du foyer organique et de tout le corps. La bouche apparaît après l'œil dans la tête du fœtus.

De ce fait que l'observation constate, nous tirons quelques inductions physiologiques et psychologiques. La bouche est l'organe du sens du goût. Comme tel, elle est évidemment le prolongement supérieur de l'estomac par l'œsophage, et sa fonction principale est d'éprouver les substances qu'elle doit lui envoyer, en les dissolvant d'abord pour discerner leurs qualités, et les préparer à la digestion. L'organe du goût est

donc le pôle supérieur ou le représentant de l'estomac, comme les organes excréteurs, qui ont une fonction toute opposée, en sont le pôle inférieur. L'estomac, pôle inférieur du cœur, en correspondance avec le cerveau qui en est le pôle supérieur, se polarise donc à son tour en haut et en bas, à droite et à gauche, ce qui est bien marqué par le foie d'un côté et la rate de l'autre, dont l'influence sur la digestion est incontestable. Par la bouche le monde intérieur du ventre communique avec l'extérieur, comme le cerveau par l'œil, et chacun y va puiser ce qui lui est analogue, le cerveau la lumière dont il se nourrit principalement en tant qu'organe de l'esprit, le ventre les choses matérielles dont le corps a besoin et que l'estomac avec son système digestif est chargé d'élaborer. Or l'homme étant composé de deux natures, l'une psychique et l'autre physique, son existence ne subsistant que par l'union des deux, il faut pour vivre qu'il entre dès le commencement en rapport avec les deux mondes qui leur correspondent, et que par conséquent il se fasse des organes pour établir cette communication. Par l'œil il entre en commerce avec la lumière, qui doit exciter, nourrir et développer son esprit; par la bouche il entre en relation avec la substance terrestre qui doit réparer et accroître son corps. Ces deux organes paraissent avant les autres et entrent les premiers en exercice, parce qu'ils sont les plus nécessaires au développement de la double vie de l'homme.

Nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer en passant, et comme preuve de la loi de la polarisa-

tion et des rapports qu'elle établit, l'analogie naturelle entre les fonctions de l'encéphale et celles de l'abdomen qui sont les mêmes sous des formes très-différentes et avec des résultats tout autres. L'abdomen, considéré d'une manière générale, a deux fonctions principales à remplir, la nutrition et la reproduction, et il est muni d'organes propres à cette double fin. L'encéphale, en tant qu'organe de la pensée, a aussi une double fonction ; d'abord la nutrition de l'esprit, ce qui se fait par l'absorption de la nourriture fournie par l'enseignement, par la lecture, par l'observation, puis par la digestion de ces aliments spirituels au moyen de la réflexion, et enfin par l'assimilation des connaissances ou la transformation des choses apprises en sa propre pensée, leur appropriation à sa vie propre. Quand l'esprit est nourri, fortifié, plein de vie, il éprouve le besoin de se poser au dehors, de reproduire hors de lui ce qui est en lui, afin d'engendrer dans les autres les pensées et les sentiments qu'il a conçus lui-même. C'est ce qui s'opère par la parole, douée en effet d'une vertu génératrice. De là la puissance vivifiante de l'enseignement, la génération spirituelle de l'humanité, la paternité et la filiation selon l'esprit, et, chose remarquable, ces deux manières d'engendrer et de concevoir, ou de reproduire la vie en des mondes si divers, se correspondent tellement, que les organes mêmes qui y concourent sont dans une étroite sympathie à l'état de santé comme à l'état morbide. Les organes de la voix se développent et changent avec ceux du sexe, et les tristes maladies qui affligent ces

derniers, retentissent tout aussitôt dans les premiers, les altèrent et tendent à les détruire.

§ 48.

L'œil n'est qu'en rapport médiat avec les objets matériels; car la lumière seule peut le toucher. Il n'en est pas de même de l'organe du goût, qui a besoin d'entrer en contact avec les substances particulières pour les éprouver, pour discerner leur action et leur convenance avec l'organisme. L'œil voit l'*extrême dehors* des objets. Il commence toujours par embrasser l'unité, l'ensemble, et par son regard il abstrait successivement le particulier du général. Le goût saisit ce qui est au dedans. Il est d'abord en rapport avec le particulier, et il en extrait le général, discernant dans les substances les saveurs, ce qui est bon ou mauvais; et les saveurs sont produites par l'action des sels, bases ou plastiques des corps. L'homme est donc par ses deux premiers organes de perception, en rapport avec les deux extrêmes des choses, le dehors et le dedans.

Le sens du goût a surtout son siége dans la cavité buccale et dans certaines parties de cette cavité, la langue et le palais, ou plutôt il réside dans la membrane muqueuse qui revêt la bouche dans tous ses enfonce-

ments depuis l'extrémité des lèvres jusqu'au pharynx, et qui se prolonge par l'œsophage jusque dans l'estomac. Cette membrane jouit d'une vive sensibilité à cause du grand nombre de filets nerveux qui en tapissent le tissu, et du mucus abondant qu'elle secrète et qui la lubréfie sans cesse. La langue qui est la partie la plus active de l'organe du goût, est fournie de plusieurs nerfs qui lui donnent la faculté de sentir la présence des corps qui la touchent, et en outre il y en a un, le nerf gustatif, destiné spécialement à recevoir la sensation de la saveur et à la transmettre au *sensorium commune*. Ce nerf est au goût ce que le nerf optique est à la vue. On peut distinguer plusieurs degrés dans la dégustation, selon les parties de l'organe qui sont en exercice pour éprouver l'objet. Ainsi quand on veut prendre un avant-goût, sans risquer les conséquences de l'ingestion, on touche légèrement l'objet du bout des lèvres, on l'effleure pour ainsi dire, mais assez pour en recevoir l'impression. Si l'on veut jouir de la saveur de la chose, on l'introduit dans la bouche, et si elle est solide, à l'aide des dents, de la langue, du palais et des parois internes des joues et de la salive, on la triture, on la divise, on la presse pour en exprimer le suc ou en dissoudre le sel. Quand on veut goûter plus profondément encore, c'est par l'arrière-bouche qu'on éprouve, c'est au passer, après la déglutition, et par l'impression faite sur le pharynx et l'œsophage qu'on en juge. Enfin il y a encore une épreuve plus intime, et aussi plus significative en ce qui concerne la salubrité et la convenance des substances nourricières :

c'est ce qui est senti pendant la digestion et après que le travail de la chimification a commencé. Dans tous ces cas la sensation est différente, en raison de la partie organique affectée et de l'état où elle se trouve. Quand l'estomac est dérangé ou malade, tout l'organe du goût, pôle supérieur de l'estomac, s'en ressent aussitôt; la langue surtout qui en est l'instrument principal, et les altérations qu'elle présente, indiquent au médecin ce qui se passe dans l'organe central du monde inférieur. Mais par cela même le sens du goût est troublé dans son exercice; les sensations ne sont plus les mêmes que dans l'état sain; et par conséquent les perceptions diffèrent ainsi que les jugements dont elles sont la base. En général il n'y a rien de plus changeant, de plus capricieux, de plus individuel que le goût et les goûts, et c'est pourquoi il n'en faut pas disputer.

Il y a une certaine opposition entre le sens de la vue et celui du goût dans leur rapport avec le monde physique. L'œil s'en tient toujours éloigné, et il ne communique avec les corps que par l'intermédiaire de la lumière, le seul objet qui puisse le toucher. Il ne peut même voir qu'à une certaine distance; il n'a de commerce qu'avec ce qu'il y a de plus spirituel dans le monde terrestre; c'est le plus noble, le plus délicat, le plus pudibond des sens. Le goût au contraire, sent les objets au contact immédiat et même au contact moléculaire, afin que l'action chimique des sels dissous par la salive, puisse opérer sur les points irritables du tissu nerveux. C'est celui de tous nos sens qui se mêle le plus profondément avec la substance terrestre; car le toucher en

palpe la surface, l'odorat en perçoit les émanations les plus subtiles, l'ouïe les vibrations sonores, et la vue la figure. La vue connaît les choses spéculativement ou sous le rapport de la science; le goût les fait connaître sous le rapport pratique, c'est-à-dire comme utiles ou nuisibles à l'existence et à l'organisation. Par le goût l'esprit entre donc plus avant dans l'intérieur des corps. La saveur qu'il perçoit, résulte de l'action de leurs qualités intimes sur les nerfs; ces qualités sont inhérentes aux sels qui constituent la nature de chaque corps, et les sels, dissous pour pouvoir s'assimiler à l'organisme, font la partie nourricière et réparatrice des aliments. La saveur est quelque chose de mixte entre la propriété essentielle du corps sapide et l'organisation de celui qui l'éprouve. Elle provient du contact et de la pénétration de ces deux termes. Il y a certainement dans la substance physique quelque chose qui correspond à ce que nous éprouvons; mais ce quelque chose *en soi*, cette qualité objective ne se révèle à nous que par l'impression faite sur nos organes. C'est donc vraiment une qualité occulte; et peu nous importe, puisque nous n'avons besoin de connaître le monde matériel que dans ses rapports avec notre organisation et pour la conservation de notre existence.

§ 49.

La vue est le sens de la manifestation, le goût celui du mystère; or mystère et manifestation sont l'être et

l'existence, le subjectif et l'objectif dans chaque chose. Le mystère se perçoit par le goût et non par la vue ; autrement il ne serait point mystère. La manifestation se perçoit par la vue et non par le goût ; autrement elle ne serait pas lumière. L'homme actuel ne peut donc connaître l'être, qu'autant qu'il a le goût de l'être, et ce goût, nourri et cultivé en lui, fait sa *sagesse*. Il ne peut connaître l'existence, qu'autant qu'il en a l'évidence par la lumière, et cette évidence fait la *science*. Or la science et la sagesse, qui proviennent de l'évidence et du goût, sont au-dessus de tout argument ; car on ne dispute point des goûts ; et l'évidence de la lumière en est la meilleure démonstration.

Le philosophe ne peut pas, comme le physicien ou le physiologiste, ne voir dans les sens de l'homme qu'un mécanisme ou un organe. Il doit envisager constamment la faculté de sentir dont les divers sens sont les rayons, dont les organes du corps sont les instruments ; et dans la sensibilité il doit toujours voir l'âme sentant, ou le centre de l'existence humaine affecté plus ou moins profondément, plus ou moins vivement par un objet physique, intellectuel ou psychique. C'est pourquoi chacun de nos sens extérieurs s'étend, se prolonge pour ainsi dire au dedans, et reparaît sous une autre forme dans l'ordre spirituel et moral ; ou autrement, il y a une vue de l'âme et de l'intelligence, comme il y a une vue du corps ; il y a un goût de l'âme

et de l'esprit, comme il y a un goût du palais et de la bouche. Or ici encore le goût se présente avec les mêmes caractères, ne pouvant fonctionner que par le contact avec les qualités intimes des choses, sentant d'une manière obscure mais très-vive, et ayant beaucoup de difficulté à rendre raison de ce qu'il sent. Le goût reste toujours plus ou moins dans le mystère, et bien qu'il ait beaucoup d'influence sur la volonté et qu'il la fasse agir avec une grande assurance, il donne très-peu de satisfaction à la raison. Il se justifie plus par le fait que par la démonstration. C'est le contraire de la vue, qui perçoit les choses dans la lumière, et qui tend toujours à les mettre en évidence, à les faire passer en manifestation. Le résultat de l'exercice du goût est une saveur; d'où provient une jouissance, quand l'objet agrée, et en outre la réparation de la vie, quand il nourrit : ce qui se fait le plus souvent sans la coopération directe de notre volonté, et presque sans conscience. Ainsi le corps savoure et s'assimile les aliments, sans que l'esprit s'en mêle; et dans l'ordre intellectuel, l'esprit peut goûter la vérité et s'en repaître sans en avoir la science, c'est-à-dire sans la réfléchir en idée, en pensée, en système. C'est ce qui arrive surtout aux âmes simples et droites qui reçoivent la parole avec confiance. Elles discernent spontanément et comme par instinct le vrai qui est dans la parole; elles en retirent une certaine saveur qui les récrée et les fortifie; c'est la saveur de la vérité, produite par le sel impérissable que contient la parole; c'est le goût du vrai sans en être la science, c'est de la *sagesse* (*sapientia*, *sapor*, *sapere*).

Il en va de même dans l'ordre moral, pour le discernement du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Il y a dans la conscience morale, non faussée, non altérée, un certain goût du bien qui, mis en rapport avec quelque chose de bon moralement, lui donne une émotion agréable, une saveur de justice ou de vertu, et en même temps un sentiment de force, et une certaine excitation qui porte la volonté à bien faire. Ce goût de l'âme ou ce sens moral, toujours plus ou moins mystérieux, fait surtout l'homme de bien; beaucoup plus que la science, qui percevant par l'intelligence l'idée de la justice, l'applique spéculativement aux actions humaines pour les juger, mais le plus souvent n'a point d'effet sur la volonté et reste stérile dans l'entendement.

Nous retrouvons la même chose dans l'art, pour le discernement et la reproduction du beau. Le beau se goûte par un sentiment particulier, plus qu'il ne se pense par la réflexion; celui qui le sent vivement peut rarement expliquer tout ce qu'il éprouve et rendre raison du jugement qu'il porte. La littérature et les arts sont des objets de goût plus que de science, et la critique littéraire ou artistique, qui peut affiner l'esprit pour le mettre en état de juger et d'expliquer les chefs-d'œuvre, le rend rarement capable d'en produire. Les siècles de critique sont ordinairement stériles en belles productions, et il semble qu'on ne sache plus faire, quand on est si habile à dire comment on doit faire. Les siècles du génie dans les arts sont les époques du goût spontané, n'ayant point conscience de lui-même, et agissant merveilleusement sous l'influence

mystérieuse de l'inspiration. A mesure que la science entre dans l'art, c'est-à-dire à mesure que la réflexion domine l'inspiration, le goût n'obéissant plus seulement à son instinct naturel qui le mène obscurément mais sûrement, s'affaiblit, s'émousse, perd confiance en lui-même et commence à hésiter, à douter au milieu des règles de la didactique et des discussions de la critique. L'originalité disparaît avec la spontanéité; l'esprit est opprimé par la forme, la vie défaille sous le joug senti de la règle; et il n'y aura plus qu'une beauté d'emprunt, une composition plus ou moins habile, comme la réflexion en sait faire, où il entre beaucoup de science et point de génie.

Chose remarquable! ici-bas il n'y a rien de vivant, de fort, de grandiose, de divin pour l'homme, que dans l'obcurité et par le mystère. Tout ce qui apparaît dans le plein jour du monde actuel est petit, mesquin, comme avorté : et cependant l'homme est fait pour la lumière, il n'aspire qu'à la contempler, et cette contemplation lui est annoncée, promise comme le dernier terme de la perfection, comme la félicité suprême. Oui sans doute, l'identification de la science et de la sagesse est la véritable perfection de l'humanité; elles doivent un jour se consommer l'une par l'autre. Mais en ce jour-là, qui sera le dernier jour des siècles, la ruine du temps et le triomphe de l'éternité, tout ce qui était caché sera manifesté; le mystère passera en évidence, la bonté se révèlera dans la gloire, et les âmes pures, pénétrées jusqu'au fond par la lumière divine qui ne trouvera plus d'obstacle en elles, la goûteront et la verront tout

ensemble. Voir et goûter ne seront plus alors pour l'homme qu'un seul acte, une seule joie, parce qu'il ne sera plus en rapport qu'avec une seule chose, la seule nécessaire et qui ne lui sera point ôtée, à savoir Dieu ou le Bien infini, manifesté par la lumière de l'éternelle vérité, et s'exprimant par la Beauté universelle qui en est la splendeur. Cette connaissance de Dieu, de *Celui qui est*, fait la vie éternelle, suivant la parole de Jésus-Christ (S. Jean, XVII, 3). A cette hauteur, science, sagesse et vie, contemplation, goût et jouissance sont identiques : c'est l'amour.

§ 50.

Si donc l'organe du goût tient le second rang dans le développement naturel des organes des sens, les objets du goût, les saveurs, les qualités intimes et essentielles des substances doivent répondre au second besoin de l'homme actuel. En effet ce qui importe le plus à sa vie, après qu'elle a été excitée par la lumière, ce qui contribue le plus au bien-être physique, intellectuel et moral de cette vie, ce qui fonde et maintient ce bien-être, c'est le discernement par le goût de ce qui est bon ou mauvais, bien ou mal pour l'homme. Nous dirons donc que les perceptions du goût, tant physique qu'intellectuel et moral, sont les secondes en rang et en dignité; que les jugements qu'elles motivent ont le plus de valeur subjective, comme ceux qui sont

fondés sur l'évidence ont le plus de valeur objective; et ainsi les conceptions qui en dépendent, et qui ont pour objet les qualités intimes des existences, constituent la seconde catégorie, qu'on peut appeler *catégorie de la qualité*.

Le goût est le sens de la *qualité*. La qualité n'est point la substance, mais elle lui est inhérente, et on ne peut la concevoir séparément de la substance. La substance est ce qu'il y a de plus général, de générique dans les existences; c'est ce par quoi elles sont et subsistent. La qualité est ce qui caractérise l'espèce et l'individu, ce par quoi elles sont *telles* qu'elles sont, de telle manière; ce qui les distingue et les différencie. De la qualité ou des propriétés essentielles des êtres proviennent leurs affinités et leurs répulsions, leurs sympathies et leurs antipathies. Aussi les perceptions du goût, qui portent sur les qualités intimes des choses, ont-elles toujours quelque chose d'obscur, comme les jugements auxquels elles donnent lieu. Ces jugements ont plus de force subjective que de force objective; ils valent surtout pour le sujet qui sent. Les décisions du goût sont toutes personnelles; elles ne sont point susceptibles de preuves rationnelles. C'est pourquoi nous les mettons au second rang dans l'ordre de la science, qui veut avant tout l'évidence, et qui se développe par la démonstration. Mais dans la pratique ou pour la conduite de la vie, elles ont souvent plus d'importance que la

vue de l'esprit, qui ne saisit les choses que dans leur forme générale, dans leur ensemble, dans leur unité, sans qu'il y ait mélange du sujet avec l'objet, pénétration de l'un par l'autre, comme cela arrive par le goût. En outre, comme c'est par le sens de la vue que nous acquérons l'idée de la substance ou du *substratum* étendu de toutes les qualités, et que nous ne pouvons concevoir une qualité sans une substance, la conception de la qualité aurait manqué de base sans la conception préalable de la substance; et ainsi dans l'ordre de la formation de la connaissance, l'idée de la substance, tout obscure qu'elle est à son origine, devait précéder la perception de la qualité, comme dans la réalité l'être est avant la manière d'être. La catégorie de la qualité est donc au second rang selon l'ordre même de la nature, et notre classification n'a rien d'arbitraire.

Du reste quand nous disons que le goût est le sens de la *qualité*, ou perçoit primitivement la qualité, nous n'entendons point parler de la figure, de la couleur ou des autres phénomènes de l'existence, désignés ordinairement par ce mot d'une manière abusive selon nous, ou au moins par une extension d'expression, que la rigueur du langage philosophique tolère sans l'approuver. Il y a dans chaque chose une qualité fondamentale, une propriété générale de laquelle ressortent toutes les autres, et qui en détermine le caractère; c'est ce qui la rend *bonne* ou *mauvaise*. A proprement dire, il n'y a que deux qualités des existences, le *bien* et le *mal*, et encore le *mal*, comme toute négation,

n'est-il qu'une restriction, une limitation, un obscurcissement du *bien* qui est la qualité unique ou la vraie manifestation de l'être. Ainsi dans les existences du monde, dans les corps, il y a un caractère physique, plus ou moins en analogie avec notre constitution physique, et ce rapport discerné par le goût physique, fait que nous trouvons *bon* l'objet qui nous convient. Dans les choses morales, dans les actions humaines, il y a un caractère moral, une qualité morale, par quoi l'action nous agrée ou nous répugne et ainsi nous paraît juste ou injuste, bonne ou mauvaise, avant toute réflexion, avant tout raisonnement, par la simple épreuve du sens intérieur, par le discernement du goût moral. Dans les choses métaphysiques ou intelligibles, comme dans les choses rationnelles ou logiques, dans les idées, les pensées et les conceptions de l'esprit, il y a une qualité fondamentale qui les distingue et les qualifie, savoir la vérité ou la fausseté, et c'est par là qu'elles agréent ou répugnent tout d'abord au sens de la vérité, au goût du vrai, inné à toute intelligence suffisamment développée et non encore faussée. Enfin dans les choses littéraires ou d'art, dans les œuvres de la nature et de l'homme, envisagées sous le point de vue du beau, il y a quelque chose d'essentiel qui leur imprime le caractère de beauté ou de laideur, et que nous discernons tout d'abord par un sens intérieur, qui est un véritable goût, aussi inexplicable que les autres.

Une autre différence entre le goût et la vue, c'est qu'en toutes choses le goût est d'autant plus sûr qu'il

est plus spontané, plus rapide, moins réfléchi. Presque toujours la première impression est la meilleure, et on la gâte en y revenant; tandis que dans les perceptions de la vue, la répétition du regard, l'observation fréquente et prolongée et enfin la démonstration augmentent et fortifient l'évidence. Les hommes qui voient, sentent toujours plus ou moins le besoin de démontrer, d'expliquer, de mettre au jour. Ceux qui goûtent énoncent simplement ce qu'ils ont éprouvé, senti, discerné, sans se mettre en peine de le justifier et souvent sans le pouvoir.

§ 51.

L'objet du premier besoin de l'homme, c'est la lumière. Outre la lumière physique qu'il boit par son regard et qu'il aspire à tout instant avec l'air, véhicule de la vie, il lui faut encore une nourriture matérielle, corporelle, plus spécifiée, appropriée à son organisation, qu'il extrait des substances alimentaires au moyen du goût. Mais l'homme n'est pas seulement un corps organisé, un animal. Il est aussi un être intelligent et moral; il a un esprit et une âme, et ainsi il lui faut, pour vivre de toute la plénitude de la vie humaine, une autre nourriture, une nourriture qui soit à la fois spirituelle et matérielle, lumineuse et mystérieuse, une nourriture uniquement propre à l'homme, lequel ne vit pas seulement de lumière phy-

sique et d'air, de substance élémentaire ou de pain, mais de toute parole de vérité.

§ 52.

Si le développement des facultés les plus précieuses de l'homme dépend de la parole, si la compréhension et la puissance de la parole sont essentielles à sa nature, en font le complément et la dignité, si l'homme n'est homme que par la parole, il faut que dans les premiers degrés de son développement se forment aussi l'organe pour recevoir la parole, le sens pour la saisir et la percevoir. Ce sens c'est l'ouïe, l'organe c'est l'oreille; et l'oreille apparaît après la bouche et l'œil comme une cavité mystérieuse dans la tête du fœtus.

A la naissance de l'enfant l'oreille ne remplit encore aucune fonction. Elle en est incapable, parce que son organisation n'est pas achevée. Le pavillon, ou la conque, est à peine formé, et son tissu n'a point la dureté nécessaire pour répercuter les sons et les envoyer dans le conduit auditif. La membrane du tympan n'est pas encore placée verticalement, et la cavité du même nom ou la *caisse* est toute remplie de mucosités. Aussi le nouveau-né paraît-il ne rien entendre, et c'est seulement après quelques mois que l'audition entre en exercice. En général le sens de l'ouïe ne se développe

convenablement chez l'homme qu'avec les organes de la parole. L'enfant apprend à entendre et à parler tout ensemble, et cela doit être, puisque la parole est l'objet principal de l'ouïe, et que l'homme ne parle qu'autant qu'il entend parler.

On ne peut assez admirer la sagesse du Créateur dans la disposition des organes du corps humain, et leur correspondance parfaite avec le développement de l'esprit et ses besoins. Le premier besoin de l'homme est la lumière, parce que la lumière est le grand excitateur de la vie, et c'est le sens de la lumière qui reçoit d'abord son organe. Le second besoin est celui de l'alimentation corporelle, pour entretenir la vie allumée et conserver l'organisme, et voilà l'organe du goût qui paraît. Quand l'homme animal est organisé et que sa subsistance paraît assurée, l'homme spirituel commence à poindre, et pour cela il faut que la vie spirituelle lui soit communiquée par une influence analogue à sa nature, et soit nourrie par un aliment qui lui convienne. C'est par la parole que lui arrivent cette excitation et cette nourriture, et alors le sens qui répond à la parole achève de s'organiser. L'enfant devient capable d'entendre, d'écouter, et par conséquent de parler. A ce moment il se passe dans l'homme quelque chose de très-remarquable, savoir, la transition du monde physique au monde moral ou métaphysique au moyen du sens de l'ouïe et par le ministère de la parole. Jusque-là, par la vue organique et par le goût physique, l'enfant n'était en relation qu'avec le monde materiel, avec la nature sensible, et il n'y avait là au-

cune influence qui pût féconder et développer son intelligence et son âme. S'il eût grandi, muni seulement de ces deux sens, il serait resté animal, bien qu'il eût la capacité ou la virtualité de l'homme spirituel. Mais la puissance n'aurait point passé en acte, faute d'une excitation convenable. Pour faire un homme intelligent, il faut donc une fécondation intelligible, et elle ne peut venir que du monde intellectuel, par l'action d'une intelligence, obligée pour parvenir jusqu'à l'esprit et à l'âme de l'homme de revêtir une forme accommodée à son organisation, et ainsi de se faire souffle, son et parole pour s'introduire par l'oreille et par l'ouïe. Par la parole, et par elle seulement, l'homme esprit est mis en commerce avec le monde des esprits. C'est une nouvelle sphère qui lui est ouverte, et dès ce moment sa vie, en rapport avec tous les mondes, excitée à la fois par toutes les espèces d'influences, dans le corps, dans l'esprit et dans l'âme, pourra se développer avec toute la plénitude et dans toute la magnificence de la nature humaine.

§ 53.

L'œil est le pôle principal du cerveau et le cerveau est l'organe spécial de l'homme-esprit. La bouche, en tant qu'organe du goût est le pôle supérieur de l'estomac, et l'estomac est l'organe principal de l'homme animal. L'oreille est le pôle diamétral du cerveau, qui est lui-même le pôle supérieur du cœur, et le cœur

placé dans la poitrine est l'organe principal de l'être psychique, le représentant organique de l'âme. Or l'oreille en rapport avec le cerveau, le cervelet et tous les organes de la tête d'un côté, communique de l'autre avec la cavité gutturale et par elle avec la poitrine. C'est de la poitrine, animée par le cœur, que partent la voix, le ton, la parole. La bouche parle de l'abondance du cœur, et la parole qu'elle émet, admise par l'oreille, pénètre en vibrant dans la poitrine et jusqu'au cœur. Les sons résonnent dans la cavité pectorale; la voix s'y répète en écho ou s'y réfléchit.

Nous avons déjà indiqué la position et le degré hiérarchique de l'oreille dans l'organisation de la tête. Comme pôle diamétral du cerveau, elle est plutôt un organe de passivité que d'activité; elle reçoit et ne transmet rien, même dans l'acte d'écouter où l'esprit réagit vers le son pour mieux entendre; mais sa réaction, qui ne sort point de l'organe, se borne à le mettre dans les conditions les plus favorables à l'audition. C'est le contraire de l'œil qui, comme pôle supérieur de l'axe de l'encéphale, est éminemment actif, donne autant qu'il reçoit, et sert avec la parole à la génération spirituelle, comme l'ouïe est employée à la conception. Le regard en effet a une vertu pénétrante, une puissance génératrice; il lance du feu et de la lumière; il éclaire, embrase, vivifie. Il est surtout

l'expression de la force expansive de l'âme. L'ouïe est plus en rapport avec la force attractive, et c'est pourquoi elle attire, absorbe, rassemble, et par la parole qu'elle est chargée de recueillir et de transmettre à l'esprit, elle l'aide surtout à concevoir spirituellement les choses. C'est pourquoi le nom de la fonction de ce sens est devenu celui de la faculté de la conception, l'entendement.

Le sens de l'ouïe, comme les deux sens que nous avons examinés précédemment, a un objet spécial qu'il peut seul saisir et percevoir, le *son*. Le son est quelque chose de mixte qu'on ne peut comprendre sans l'explication de tout ce qui concourt à le former, savoir l'objet dont il émane, le moyen par lequel il se forme et se propage, l'organe qui le reçoit et enfin le sens qui le perçoit.

Tout objet peut rendre un son ou produire un bruit, quand il est frappé, ébranlé. Ses molécules entrent alors en vibration, et ces vibrations sont plus ou moins rapides, en raison de la percussion et de la constitution du corps, de sa forme, de sa position et de plusieurs autres circonstances. Chaque corps rend un son analoge à ce qu'il est constitutionnellement et accidentellement. Il a une certaine propriété sonore, manifestée par l'ébranlement, et qui dépend de sa nature et de sa composition. Ainsi il y a des corps plus sonores que d'autres, comme les métaux, le bois sec, les tissus animaux desséchés, dont on fait les instruments de musique. Tout le monde sait que le son d'une cloche dépend du mélange et de la proportion des ma-

tières qui la composent. Cependant le corps ne produit point de son à lui tout seul, quoiqu'il le détermine et lui imprime le ton par sa manière de vibrer; il faut encore qu'il vibre dans l'air, et que l'air mis en mouvement par les mouvements du corps vienne affecter l'oreille. L'air est le principal conducteur du son, quoiqu'il n'en soit pas le meilleur; il est indispensable pour que le son soit formé, ou au moins pour que nous l'entendions. Qu'on place un corps sonore dans le vide, une montre à sonnerie sous la cloche de la machine pneumatique, et le son n'est plus perçu. Qu'on fasse tomber une balle de plomb dans le tube de Torricelli, et elle ne fait pas plus de bruit dans sa chute que la plume qui se précipite avec elle. Les molécules de l'air, ébranlées par celles du corps, vibrent comme elles; elles sont successivement comprimées et détendues en vertu de leur élasticité, et agissant ainsi les unes sur les autres à la file, depuis l'objet jusqu'à l'oreille, elles forment autant de lignes droites ou de rayons sonores, qui ébranlent à leur tour la membrane du tympan et toutes les parties contiguës. Nous laissons aux physiciens à expliquer plus en détail l'irradiation sonore, et les conditions qui la rendent plus ou moins active.

L'oreille reçoit les rayons sonores à peu près comme l'œil reçoit les rayons lumineux. On peut la partager en trois parties distinctes, l'oreille externe, l'oreille moyenne et l'oreille interne. L'externe se compose du pavillon[1], espèce de conque propre par sa forme et par sa substance fibro-cartilagineuse à rassembler les

rayons, à les réfléchir et à les diriger par le conduit auditif vers la membrane du tympan. Le conduit auditif a environ six lignes de longueur; il est revêtu d'une membrane très-sensible qui sécrète le cérumen, humeur jaune et visqueuse, qui empêche la poussière, les insectes ou autres corps étrangers de s'appliquer sur le tympan, lequel doit être uniquement touché par l'air, comme la cornée transparente par la lumière. Le tympan est une membrane de forme circulaire, placée verticalement, qui sépare le conduit auditif de l'oreille moyenne, appelée aussi caisse du tympan. A cette membrane, qui ferme exactement la caisse, s'attachent la chaîne des osselets, le marteau, l'enclume, l'os lenticulaire et l'étrier; ce dernier s'applique immédiatement sur un trou qu'on appelle *fenêtre ovale*, et qui sépare l'oreille moyenne de l'oreille interne. La caisse du tympan est remplie d'air, et cet air se renouvelle continuellement par un canal ouvert dans l'arrière-bouche, et qu'on a nommé la *trompe d'Eustache*. Nous attachons une grande importance à constater cette communication de l'oreille avec la gorge, et par la gorge avec la poitrine. Par ce passage on peut injecter un liquide dans l'oreille moyenne en cas d'inflammation. Voilà aussi pourquoi on ouvre instinctivement la bouche pour mieux entendre, ce qui donne un nouvel accès aux rayons sonores. On remarque encore dans la caisse du tympan le *trou rond*, fermé comme la fenêtre ovale par une membrane, qui empêche la communication de l'air de la caisse avec le liquide renfermé dans l'oreille interne. Cette dernière

se divise en trois parties principales, savoir : le *vestibule* qui est au milieu, le *limaçon* et les *canaux semi-circulaires* qui communiquent avec lui de chaque côté : dans ces trois cavités le nerf acoustique se répand en plusieurs branches et comme une pulpe qui s'épanouit. Ainsi que tous les nerfs très-sensitifs, il est continuellement lubrifié par une humeur qui remplit l'oreille interne, et qu'on appelle la lymphe de Cotuni. Ce liquide est indispensable à l'audition ; elle se fait moins bien quand il diminue, parce que le nerf auditif n'est plus suffisamment humecté ; c'est une des causes de surdité dans la vieillesse. La membrane du tympan, qui paraît un des organes principaux de l'ouïe, n'est cependant point absolument nécessaire ; comme le cristallin, qui joue un rôle si important dans la vision, peut être suppléé jusqu'à un certain point, quand il a été extrait pour cause de cataracte.

Comment se produit la sensation de l'audition au moyen de ces parties, c'est ce qu'on ne peut dire exactement. Nous savons seulement en général qu'elles y contribuent toutes, mais il est difficile de déterminer la part qu'y prend chacune. Le corps ébranlé vibre et fait vibrer l'air ; l'air ébranle la membrane du tympan, celle-ci l'air de la caisse et surtout la chaîne osseuse qui unit le tympan à la membrane de la fenêtre ovale. De là l'ébranlement se communique au liquide de l'oreille interne, et c'est dans ce liquide et par ce liquide que le nerf acoustique est affecté. Nous sommes portés à croire que l'air de la caisse du tympan est pour peu de chose dans l'audition, et que les vibrations se

propagent surtout par les osselets; car l'expérience prouve que les corps solides et l'eau conduisent mieux le son que l'air. Ainsi s'expliquerait l'arrangement des osselets dans l'oreille moyenne, le son se renforçant à mesure qu'il avance, conduit d'abord par l'air, puis par les osselets, puis par l'eau de l'oreille interne, où il rencontre le nerf qui en est le conducteur par excellence, et qui le transmet au *sensorium commune*, au sens proprement dit.

Le sens de l'ouïe ne doit pas être confondu avec l'organe de l'ouïe. Le sens est une irradiation de l'esprit, un mode du *sensorium commune*, de la faculté de sentir, et bien qu'il s'exerce habituellement par l'oreille, cependant il n'y réside point, pas plus que l'esprit n'est attaché exclusivement au cerveau. Ils fonctionnent l'un et l'autre, dans l'état normal, par la partie de l'organisme qui leur correspond, mais la coopération de tel organe n'est pas une condition absolue de leur exercice. Plus haut nous avons cité des cas où certaines personnes ont pu voir des choses physiques sans le secours des yeux, et ainsi sans la lumière du jour. Il y a aussi des circonstances plus ou moins extraordinaires, mais constatées par l'observation, où d'autres ont entendu des paroles, qui ne leur arrivaient point par l'oreille externe, et dont elles saisissaient parfaitement le sens, tandis que ceux qui les entouraient n'entendaient rien. Un autre fait qui distingue le sens de l'organe, c'est que dans l'audition comme dans la vision la perception est simple, quoique l'organe soit double et qu'il doive y avoir un double

ébranlement. La parole qui résonne aux deux oreilles est perçue comme une seule parole malgré la double-impression.

Une chose qui surpasse toute compréhension, c'est la manière prompte et nette dont l'oreille saisit les sons divers qui vibrent en même temps sans se confondre, en sorte qu'elle discerne à la fois leur variété et leur unité, comme il arrive à un chef d'orchestre, dirigeant un grand nombre d'exécutants et de chanteurs. Ici l'art d'écouter paraît poussé au plus haut degré. Qu'on se figure, si l'on peut, des milliers de rayons sonores arrivant à la fois à la membrane du tympan, inondée pour ainsi dire par des torrents de mélodie et d'harmonie, et qu'on explique comment tous ces rayons s'unissant sans se confondre, se croisant sans se gêner, parviennent à déposer dans l'oreille une impression d'ensemble qui leur correspond, et à exciter dans l'esprit par le sens une perception analogue à cette impression. Quelle immense multiplicité, et en même temps quelle belle unité! Que doit-ce être que l'âme humaine avec son esprit et sa sensibilité, pour suffire à tout cela, pour recevoir à la fois tant d'excitations et y réagir? Nous voyons tous les jours ces merveilles, nous en sommes les témoins et les acteurs, et il faut toute la puissance de l'habitude pour ne pas être à chaque instant stupéfait d'admiration.

Les physiciens ont observé plusieurs analogies entre les rayons sonores et les rayons lumineux. Ainsi les uns comme les autres marchent en ligne droite avec une

vitesse uniforme, et quand ils rencontrent un obstacle, ils sont répercutés suivant la même loi, en faisant un angle de réflexion égal à l'angle d'incidence. Les phénomènes de l'écho se produisent à peu près comme ceux du miroir, sous une forme bien différente. Une autre analogie remarquable, c'est que le rayon sonore éprouve une espèce de décomposition comme le rayon de lumière; il trouve aussi dans l'oreille une sorte de prisme qui le brise et l'analyse. Ainsi il n'y a pas de son qui ne produise ses harmoniques; c'est-à-dire que dans tout son, une oreille exercée peut en discerner au moins deux autres concomitants et qui dépendent du son générateur. Il n'y a donc rien de vraiment simple dans le monde physique, pas même un rayon de lumière, pas même un son, pas même la sensation qu'ils excitent. La simplicité, l'unité n'appartient qu'au monde intelligible, au monde divin. Pour nos sens tout est complexe, multiple, composé, et il leur est impossible d'atteindre jamais le principe des existences, l'élément qui les produit ni le terme final où elles vont se résoudre. C'est que le monde sensible n'est rien par lui-même ni de lui-même; il n'a en lui ni la raison ni la fin de son existence, et on ne peut l'expliquer qu'en s'élevant au-dessus de lui. Ici-bas nous sommes sans cesse pressés, comme dit Pascal, entre deux infinis que nous ne saisissons jamais, et que le monde, dans son ensemble comme dans ses parties les plus minimes, nous représente toujours symboliquement : l'infini en grandeur, l'infini en petitesse. Notre imagination s'éverture à se figurer l'un et l'autre, et elle se perd dans

l'*indéfini*, augmentant sans cesse une quantité qu'elle peut toujours accroître, divisant sans relâche une particule de l'étendue, dont les parties se présentent encore à la division : tant il ressort de tous côtés que ce monde est une figure passagère, ombre d'un monde supérieur où sont les principes et les raisons dernières de toutes choses, et sans lequel la scène, qui frappe nos sens et les enchante trop souvent, n'a ni beauté, ni vérité, ni bonté !

L'objet principal de l'ouïe dans l'homme, c'est la parole ; car c'est par la parole que ce sens acquiert toute sa perfection, et remplit sa fonction principale, qui est de servir d'instrument à la fécondation intellectuelle et morale, afin que l'homme-esprit naisse à la lumière de la vérité. La parole est l'idée, la pensée revêtues d'un souffle, enveloppées d'air et vibrant à travers l'espace dans les vibrations de l'air qu'elle a mis en mouvement. Au fond de toute idée, de toute pensée, il y a un sentiment, une volonté qui partent de l'âme, qui sont l'âme elle-même subissant une action et réagissant. Plus l'âme sent vivement, profondément, plus sa réaction sera intense, plus son désir sera fort, plus aussi ce qu'elle éprouve et ce qu'elle veut retentira dans le corps, affectera les fonctions de l'organisme, celles du cœur surtout, parce qu'il est l'organe central et le représentant spécial de l'être psychique. Aussi, dans ce cas, l'action du cœur est notablement modifiée. Il bat plus rapidement, il palpite, il se dilate et se contracte avec énergie ; le sang s'en échappe avec impétuosité et circule avec ardeur. Le

contraire arrive, quand l'affection éprouvée est triste, douloureuse. Le cœur se concentre; les battements sont gênés, serrés et pour ainsi dire ramassés, le sang se retire au centre ou s'en échappe avec peine, la circulation se ralentit, la chaleur diminue, le pouls baisse, est opprimé, roide, intermittent. Toutes nos affections morales, quelle que soit leur nature, se font sentir à la région précordiale, et y produisent des sensations analogues. Que nous jouissions ou que nous souffrions, nous avons besoin de le manifester pour trouver de la sympathie ou du secours, et c'est par la parole surtout que se fait cette manifestation. Or la parole dans ce qu'elle a de physique se compose de souffle et d'air. Le souffle vient des poumons qui le produisent continuellement par la fonction de la respiration. Ils attirent l'air extérieur, nécessaire à l'oxygénation du sang qui circule dans leur réseau cellulaire pour y être refait, et tout en chassant au dehors, en expirant, la partie non respirable de cet air et le résidu de l'hématose, ils exhalent aussi un esprit particulier, tout imprégné de la substance de l'homme, et qui constitue son haleine, son souffle. C'est ce souffle qui est le véhicule de la parole, la matière première de la voix, modifiée ensuite par le larynx et tous les organes vocaux. Or le cœur a une action immédiate sur les poumons, et par eux sur les organes de la voix, en sorte que la passion ou le sentiment qui affecte le cœur affecte aussi ces organes et par suite les résultats de leur fonction, la voix, la parole, le langage. De là l'expression, l'accent, le ton de la parole. En effet la

respiration et la voix changent avec les affections du cœur. Il y a un rapport admirable entre leurs organes, et ce rapport n'est point seulement une sympathie; l'œil le saisit, le doigt le touche, puisqu'il y a continuité d'organisation. Quand nous disons que la bouche parle de l'abondance du cœur, nous exprimons à la fois un fait physiologique et un fait psychologique, et cette parole de l'Évangile est vraie moralement et anatomiquement tout ensemble. Ce n'est point une métaphore, une figure; c'est l'expression simple et précise d'une profonde vérité, qui, bien comprise, jette du jour sur la physiologie, en lui aidant à expliquer les fonctions de la respiration et de la phonation; sur la pathologie, en lui découvrant la cause de plusieurs altérations graves du cœur et de la poitrine; sur la thérapeutique, en indiquant les meilleurs moyens de les traiter; et enfin sur la psychologie, en lui révélant la cause profonde de l'énergie et de l'efficacité de la parole. Ainsi quand nous proclamons que la parole divine, principe de tout bien et de toute justice sur la terre, est encore pour l'homme la source principale de la vérité et de la science; et que s'il s'appliquait de toutes ses forces à la recevoir, à la goûter, à la comprendre et à la pratiquer, il y trouverait avec la règle de sa volonté, avec la nourriture de son âme, la lumière de son intelligence, et les principes de toutes ses connaissances pour l'explication foncière de la nature, de l'univers et de lui-même; nous n'entendons pas, qu'on le sache bien, émettre une assertion pieuse, avancer une proposition dévote; nous

entendons énoncer un fait, dont l'expérience mille fois répétée nous a donné une conviction profonde, et que nous tâcherons par tous nos moyens et de toutes manières de rendre évident, palpable à ceux qui aiment sincèrement la vérité, qui la cherchent sérieusement, de bonne foi, et qui n'étant point satisfaits par des mots, des images et des abstractions, veulent une science substantielle et vivante.

§ 54.

L'homme physique voit avant qu'il ne boive ou ne mange, et il goûte avant d'entendre ou d'écouter. L'homme psychique au contraire entend avant de pouvoir goûter, puisque la vie et la nourriture lui viennent par l'ouïe et par la parole. L'homme psychique est en germe dans l'homme physique, comme celui-ci, avant la génération, était en germe dans le sein maternel. La parole fécondante arrive par l'ouïe; l'esprit la reçoit, y adhère, la goûte, la discerne, l'élabore, en extrait la saveur, en perçoit la lumière et arrive ainsi à la vue intuitive, puis à l'évidence objective de ce que la parole lui avait annoncé.

§ 55.

Le premier acte de l'homme né à la lumière physique est donc le *voir* simple, la vision. Le second

est *goûter*, la manducation. Le troisième *entendre*, écouter, l'audition. L'objet de la vision est la lumière générale et une, ou l'*unité*. L'objet de la manducation, ce sont les saveurs, les qualités diverses, la *diversité*. L'objet de l'audition, ce sont les sons successifs, les mots, les langues, la *multiplicité*. Le premier acte de l'homme psychique, né par la parole, est *entendre*, le second *goûter*, le troisième *voir* ou *contempler*. Le développement de l'homme physique se fait donc en descendance, puisqu'il va de l'unité à la multiplicité; celui de l'homme psychique se fait en ascendance, puisqu'il revient de la multiplicité à l'unité.

L'ouïe est un sens intermédiaire entre le monde physique et le monde intellectuel. C'est par l'ouïe que l'action de l'esprit intelligent pénètre pour la première fois dans l'homme au moyen de la parole, laquelle, comme tout moyen terme, participe à la nature des deux extrêmes qu'elle doit mettre en rapport : physique par sa forme, psychique par son esprit, en tout point semblable à l'homme dont elle est l'expression par son double caractère. Chaque genre d'existence ne peut être développé que par un esprit de son degré; c'est pourquoi la raison ne paraît dans l'enfant qu'après qu'il a été actionné, pénétré, vivifié par la parole, et alors seulement il commence à parler. C'est le point de départ du développement de l'homme psychique, qui se fait dans un ordre inverse à celui de l'homme

physique. Ce qui l'excite dans celui-ci, c'est la lumière; par conséquent son premier acte est de voir : ce qui porte la vie dans celui-là, c'est la parole; par conséquent son premier acte est d'entendre. Or la vue saisit d'abord la totalité, la généralité, l'unité. Elle s'occupe ensuite à distinguer, diviser, abstraire; et le maximum de la connaissance physique acquise par ce sens, c'est de saisir tous les détails dans l'ensemble, la variété et la multiplicité dans l'unité.

Il en va tout autrement de la connaissance intellectuelle. Partant de l'audition et de la parole, elle débute par la multiplicité, par les sons détachés et successifs du langage; et il faut qu'elle apprenne à les combiner pour en saisir l'unité et la reconstituer. Ainsi l'enfant qui apprend à parler, prononce d'abord les sons les plus élémentaires. Quand il apprend à lire, il commence par considérer les lettres séparément pour les bien distinguer, puis il les assemble en syllabes, avec les syllabes il compose les mots, il enchaîne les mots pour faire des phrases et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il s'élève à l'unité d'une pensée exprimée complétement par le discours. Mais quelle distance immense entre ses premiers efforts pour discerner les sons primitifs du langage et les reproduire, et le temps où la parole devient lumineuse pour lui, où il voit clairement et objectivement ce qu'elle énonce! Entre ces deux points extrêmes se trouve l'exercice du goût de l'esprit, qui lui fait savourer le sens, la saveur ou le sel de la parole, longtemps avant qu'il puisse en voir la lumière. L'enfant sent la parole avant de la comprendre,

avant d'en avoir l'évidence; ou plutôt il la comprend par le sentiment; car sentir, c'est recevoir en soi une influence qui modifie.

Ce temps intermédiaire est l'époque dominante de la croyance et de la foi, époque extrêmement importante dans le développement de l'homme, et où doivent être posées les bases de la science et de la moralité humaine. C'est un grand bonheur pour l'enfant d'être placé alors sous l'action d'une parole de bien et de vérité. Il en est pénétré à son insu; il la goûte obscurément, en exprime le suc, se l'assimile, sans pouvoir s'en rendre compte et souvent sans qu'il en paraisse rien au dehors; comme la plante qui germe, pompe les humeurs de la terre et s'en nourrit longtemps avant que sa tige ne surgisse. L'esprit paraît sommeiller, parce que le mouvement se fait lentement et dans la profondeur. C'est un sommeil réparateur pendant lequel la nutrition s'opère au dedans, et il en sortira plus tard un élan vigoureux. Aussi, à cet âge, il ne faut pas trop exciter l'enfant à exprimer ce qui est en lui. Comment voulez-vous qu'il vous dise nettement ce qu'il éprouve, quand il ne le sait pas lui-même, incapable qu'il est encore d'en acquérir la conscience par la réflexion? On doit lui laisser absorber et digérer tranquillement l'instruction reçue et ne pas le forcer à produire prématurément; car il n'est pas encore nubile dans l'ordre intellectuel, on ne ferait que le fatiguer en pure perte, ou l'épuiser à produire des avortons. Il ne faut donc point lui imposer un travail d'esprit qui exige de l'invention, des vues d'ensemble,

la distinction des parties dans le tout, d'une idée dans ses développements, d'un principe dans ses conséquences. Pour cela il faut être capable de la vue de l'intelligence et de la compréhension qu'elle donne. C'est bien plus à goûter les choses qu'à en rendre raison, qu'on doit l'exercer; et les explications, qu'on peut lui demander, doivent porter sur la forme plus que sur le fond. Voilà pourquoi les sciences de raisonnement pur et de déduction rigoureuse, les sciences dites *exactes*, comme les mathématiques, ne conviennent pas à l'enfance, et en général ne peuvent être étudiées avec fruit que si l'intelligence a déjà quelque vigueur; car, dans ces sortes de sciences, il faut tout voir par l'esprit : tout devient évident à l'œil de la raison par la démonstration.

Ainsi dans les choses morales et métaphysiques, pour tout ce qui se rapporte à l'ordre spirituel, religieux et divin, le goût, qui est le sens de la croyance et de la foi, doit préparer l'esprit humain à l'évidence et l'y conduire. Goûtez et voyez, telle est la marche de l'homme psychique; voyez et goûtez, touchez et croyez, telle est celle de l'homme physique. Le premier va toujours de bas en haut; il s'élève en tendant vers l'unité. Le second va de haut en bas; il descend en allant du genre à l'espèce et à l'individu, de l'unité à la multiplicité.

§ 56.

Toutes nos conceptions intellectuelles se ramènent donc à trois catégories principales ou se distinguent en trois classes. La première est celle de la *substance*, qui comprend les idées de l'unité, de l'universalité, de la généralité, de la simultanéité, de l'espace, de l'ensemble, de la totalité, etc., idées qui s'acquièrent primitivement par la vue. La seconde, celle de la *qualité*, renferme les perceptions des qualités intimes de la substance diversifiée, ou des substances particulières, celles des rapports de convenance ou de disconvenance entre le moi et le non-moi, la perception des espèces dans le genre, lesquelles se forment primitivement par le goût. La troisième, qu'on peut appeler catégorie de la *quantité*, contient toutes les notions multiples de quantité et de nombre, de mouvement et de progression, de temps et de succession, de personnalité, d'individualité et de relation, enfin tout ce qui ne peut être exprimé distinctement que par un langage successif, par le langage articulé, objet du sens de l'ouïe. Toutes nos conceptions intellectuelles sont donc universelles, générales ou individuelles. Nous concevons toutes choses sous les formes de l'universalité, de la généralité, de l'individualité.

Les trois catégories fondamentales se rapportent aux trois sens que nous venons d'examiner, ou plutôt elles dérivent nécessairement de leur exercice et de leur rapport avec l'objectif qui leur correspond. Substance, qualité, quantité ; en d'autres termes, unité, diversité ou dualité, multiplicité ; ou encore, genre, espèce, individu, telles sont les trois formes les plus générales de la connaissance humaine. Tout le travail de la pensée consiste à faire passer une chose d'une catégorie dans l'autre, ou à se la représenter successivement sous la forme propre à chacune ; soit en faisant sortir ce qui est enveloppé dans l'unité du genre, pour l'appliquer à la diversité des espèces et le voir réalisé dans la multiplicité des individus ; ce qui s'appelle *déduire ;* soit en observant les individus, en examinant leurs caractères multiples pour les ramener par l'abstraction au caractère commun des espèces, aux qualités essentielles, et remonter jusqu'à l'unité du genre, principe substantiel des espèces et des individus ; ce qui s'appelle *induire.* Or, déduire et induire, avec toutes les opérations que ces deux fonctions de la raison impliquent, voilà tout le travail de la pensée ; c'est le raisonnement tout entier.

Nous avons besoin de faire observer, avant de quitter ce sujet, que les dénominations que nous avons données aux catégories doivent être prises dans toute la rigueur du langage philosophique. Ainsi, par le mot *substance*, nous entendons ce qui sert de *substratum*, de soutien, de base, à toutes les existences

créées ; par conséquent, l'espace général où elles sont contenues, l'espace particulier qu'elles remplissent ou leur étendue, ce qui fait nécessairement le plan radical sur lequel est assis et s'opère leur développement. Or c'est par la vue que nous percevons l'espace général et l'espace particulier ou l'étendue propre de chaque être, l'ensemble de sa forme, l'unité de son existence. C'est donc à la vue qu'il faut rapporter l'origine des idées de l'espace, de l'unité, de la simultanéité, de la totalité, qui ne sont toutes que diverses expressions d'une même idée, celle de la substance. Nous ne prétendons pas, qu'on veuille bien le remarquer, que la vue perçoive la nature de la substance ; nous savons très-bien que la nature de l'espace universel, comme ce qui fait le fond de l'étendue en chaque corps, est impénétrable au regard du sens et de l'esprit ; nous disons seulement que l'*idée* de la substance nous arrive originairement par la vue, ou plutôt se forme dans l'exercice primitif de ce sens. De même, par le terme *qualité*, appliqué à la seconde catégorie, nous n'entendons pas les phénomènes superficiels par lesquels les existences affectent nos divers sens ; mais nous voulons désigner ce quelque chose d'intérieur, d'essentiel, qui caractérise chaque être et fait qu'il est *tel* ou de *telle espèce*, et cela par rapport à l'existence de l'homme qui est prise pour mesure d'appréciation. D'où suit que l'unité de la substance se brise alors en une dualité, ou nous apparaît avec une double qualité, comme *bonne* ou comme *mauvaise*, suivant l'effet qu'elle produit en nous ; qualités fondamentales

des choses, propriétés essentielles d'où dérivent toutes les autres, et qui sont discernées originairement par le goût physique, moral, intellectuel, esthétique, psychique, comme on voudra l'appeler suivant ses degrés, mais toujours le goût, juge primitif et juge en dernier ressort de ce qui est *bien* ou *mal*, ou de la qualité foncière des existences. La *quantité*, c'est la dualité élevée à ses puissances ou multipliée par elle-même ; d'où sort la multiplicité des individus, produits de la pénétration d'une espèce par l'autre, et se détachant de l'espèce et du genre en tant qu'individus, bien qu'ils y tiennent par leur vie et par leur fond. Le grand facteur de la quantité, c'est le temps, qui par le développement successif de la génération, pose au dehors et en acte dans les individualités ce qui était contenu en puissance dans l'unité générique, dans la dualité spécifique. Or le temps tombe sous le sens de l'ouïe, comme l'espace sous le sens de la vue. Les propriétés de l'espace et celles du temps sont contraires. Si dans l'espace tout est simultané, dans le temps tout est successif. C'est une série de parties, qui passent l'une après l'autre sans jamais coïncider, sans pouvoir s'arrêter, distinctes l'une de l'autre et se tenant cependant comme les anneaux d'une chaîne, pour former un tout qui n'est saisissable qu'à la mémoire. Ainsi se forme en nous la notion du *nombre*, au moyen de l'ouïe et de la parole ; car, pour apprendre à compter, il faut savoir parler, et le discours lui-même, avec toutes ses combinaisons, n'est qu'un calcul. La notion du nombre, formée d'abord par l'addition, puis comme

idée scientifique par la multiplication des individus, renferme celles de l'individualité, de la personnalité, de la distinction, de la relation, conséquences nécessaires de la notion de la succession; elle contient aussi les notions de progression, de mouvement, qui sont les formes mêmes du temps. L'ouïe est si bien le sens de la quantité, que les sons eux-mêmes sont des quantités, et peuvent tous être représentés par des nombres; en sorte que la musique n'est en toute vérité, comme mélodie et comme harmonie, qu'une succession et une combinaison de nombres. Du reste nous n'entendons parler ici que de l'origine de la notion de quantité. Il va de soi-même que plus tard, quand les sens ont associé leurs fonctions et se sont instruits l'un l'autre, la vue et le toucher nous font reconnaître les nombres, comme l'oreille peut nous indiquer jusqu'à un certain point, par le son que rend un objet, sa grandeur, sa figure, sa qualité ou sa composition intime. Dans ce cas il se fait un mélange de perceptions originaires et de perceptions acquises, qui deviennent signes les unes des autres, et il se joint à cette association une certaine opération de la pensée, une sorte de raisonnement, que l'habitude rend très-rapide et plus ou moins sûr.

§ 57.

L'odorat est, pour ainsi dire, un sens auxiliaire du goût. Il en est une dépendance, ou si l'on veut, comme

une sentinelle, pour discerner à distance les substances qui conviennent à l'alimentation. Le nez, qui en est l'organe, apparaît après l'œil, la bouche et l'oreille, et d'abord aplati, dans la tête du fœtus. Il commence à remplir ses fonctions, quand l'enfant peut par lui-même chercher sa nourriture. Les odeurs sont l'objet propre de ce sens, et toute odeur vient de l'exhalation des corps, du rayonnement de la vie et aussi des sécrétions et de la décomposition continue de la forme, des émanations des existences. Les substances exhalées, transpirées, sécrétées ou émanées sont des sels volatils, des molécules plus ou moins subtiles et pénétrantes qui se répandent dans l'air ou l'atmosphère générale, s'y meuvent ou y voltigent sous la forme gazeuse. Insaisissables à l'œil, mais souvent perceptibles à l'odorat, elles constituent l'atmosphère propre de chaque corps, laquelle fait connaître à distance l'esprit vital, ou, comme disaient les anciens, l'esprit recteur qui anime le corps.

L'odorat est celui de nos sens qui paraît contribuer le moins à la formation de la connaissance et au développement de l'homme intellectuel et moral. Il est comme un appendice du goût, destiné à préserver l'organisme de l'ingestion d'aliments et de substances qui pourraient lui être funestes. Il les éprouve à distance par leurs émanations les plus subtiles ; il les déguste pour ainsi dire dans leur esprit. La plupart des

animaux flairent leur nourriture avant de la prendre, surtout quand elle contient quelque chose de nouveau : la bouche n'y touche qu'après l'épreuve de l'odorat. Tant que les enfants sont soignés sous ce rapport par ceux qui les entourent, ils se servent fort peu de l'odorat. Il est même probable qu'ils n'ont aucune sensation de ce genre pendant les premiers temps de leur existence, l'abondance des mucosités, qui obstruent l'organe, devant le rendre incapable de les recevoir. La sympathie qui existe entre le goût et l'odorat montre le but de ce dernier. En général ce qui plaît par la saveur plaît aussi par l'odeur, et *vice versâ*. L'estomac est soulevé par une odeur nauséabonde, et il refuse une nourriture qui répugne à l'odorat. C'est qu'en effet l'odorat n'est qu'une espèce d'avant-goût, s'exerçant par la muqueuse des fosses nasales, sur laquelle viennent s'appliquer les sels volatils des corps ou leurs émanations les plus subtiles.

L'odeur considérée dans la manière dont elle se produit est à la fois subjective et objective; elle est le résultat mixte de deux espèces de conditions, et par conséquent toujours relative. Dans le sujet qui la sent, elle est une modification de la sensibilité, une sensation. Mais cette sensation a hors de nous sa cause et ses moyens. La cause, c'est un objet qui a la propriété de nous affecter d'une certaine manière par tel organe; le moyen principal, c'est l'air, sans lequel il n'y a pas plus d'odeur que de son. La qualité odorante de l'objet, les émanations par lesquelles elle agit et l'air

qui les transporte, supposent dans le sujet un organe qui leur corresponde, apte à recevoir leur influence et à la discerner.

Nous ne pouvons connaître en elle-même la qualité odorante de l'objet. Ce que nous savons, c'est que tous les corps, organiques ou inorganiques, émanent ou exhalent d'une certaine manière, et que dans tous les êtres il y a un esprit plus ou moins développé, qui tend toujours à se dégager, à se répandre. Nous appelons *odorantes* les substances dont nous percevons les émanations par le nez, et *inodores* celles dont les exhalaisons lui échappent. Dans les corps vivants ce dégagement est beaucoup plus abondant par le mouvement même de la vie, qui, s'épuisant par l'action, se répare par la nourriture. L'animal et le végétal exhalent continuellement par la respiration, par la transpiration, par l'évaporation, par les sécrétions et les excrétions; et les particules exhalées, non perceptibles aux autres sens, affectent vivement l'odorat. L'esprit du minéral, rendu libre par la dissolution, par la fusion, ou excité par la chaleur, par le frottement, par la percussion, rayonne aussi d'une manière très-sensible. Il s'établit donc autour de chaque corps une certaine atmosphère ou une forme plus subtile de lui-même, produite par la condensation de ses exhalaisons habituelles, de ses émanations les plus ténues, et ainsi deux corps, et surtout deux êtres vivants, peuvent agir l'un sur l'autre à une certaine distance et sans contact apparent. L'aimant attire le fer; l'aiguille de la boussole se tourne toujours vers le pôle nord. La pointe

du paratonnerre soutire aux nuages leur électricité. L'odeur de certaines substances fait fuir ou périr des insectes. La plupart des animaux sentent de loin l'aliment qui leur convient ou l'ennemi qui les menace. Le chien suit son maître à la trace et poursuit le gibier à la piste. Le sauvage de l'Amérique discerne par l'odorat le passage d'un Européen, d'un noir ou d'une peau rouge. Nous nous trouvons bien dans l'atmosphère des personnes que nous aimons; nous ressentons du malaise, du trouble, dans celle des hommes qui nous inspirent de l'aversion, des hommes vicieux, méchants, et cela sans contact, sans parole, sans regard, sans communication autre que celle des atmosphères, et par le mélange des émanations. Chaque homme pose autour de lui une espèce d'orbite, dans laquelle s'exerce son attraction et se fait sentir sa puissance. C'est comme un cercle magique : tous ceux qui y entrent en ressentent plus ou moins le charme; ce qui se montre de la manière la plus frappante dans le jeu des passions humaines. La volonté peut, jusqu'à un certain point, imprimer du mouvement et une direction à ces particules, à peu près comme elle lance le regard, ainsi que certains faits du somnambulisme magnétique paraissent le prouver. Du reste rien de plus subtil que ces émanations ou ces effluves, qu'aucun instrument ne peut apprécier. Un grain de musc rayonne abondamment pendant vingt ans, sans qu'on puisse constater une diminution dans son poids.

Les émanations odorantes arrivent à notre organe par l'intermédiaire de l'air. Nous odorons en respirant.

L'air chaud et humide est le plus favorable à l'olfaction ; chaud, il dilate mieux les corps, les épanouit et favorise l'exhalation, l'évaporation ; humide, il ouvre les molécules, et dégage les esprits. Il faut surtout qu'il ne soit ni trop agité ni trop froid : autrement il emporte les émanations trop rapidement, ou resserrant les corps odorants et le tissu de nos organes, il empêche à la fois l'effluve des particules et leur action sur la membrane pituitaire. Les exhalaisons dont l'air est chargé le rendent agréable et sain, ou pénible et insalubre, et ce peut être une grande ressource pour le médecin, surtout dans les affections de la poitrine, du système circulatoire et des nerfs, que de placer le malade dans une atmosphère appropriée à son état, soit naturellement par le choix d'un lieu qui lui convienne, soit artificiellement, en modifiant l'air par l'évaporation de certaines substances.

Les particules odorantes étant exhalées ou émises par le corps et apportées par l'air, nous pouvons nous les représenter, ainsi que la lumière et le son, comme des rayons qui affluent vers l'organe dans une certaine direction. Le nez est parfaitement conformé pour les recueillir et en recevoir l'action. Il est composé de deux parties, dont l'une, externe, cartilagineuse et ayant la forme d'un cornet, est aux rayons odorants ce que le pavillon de l'oreille est aux sons : ce sont les ailes du nez. L'autre partie, interne et osseuse, est contournée de manière à former plusieurs cavités, que recouvre dans toute leur surface la membrane muqueuse pituitaire ; laquelle sécrète le fluide

qui s'échappe par le nez. Dans le tissu de cette membrane se ramifient les nerfs olfactifs qui prennent leur origine à la partie antérieure du cerveau, et se rendent aux narines à travers la lame criblée de l'os ethmoïde. La pituitaire est extrêmement sensible ; elle reçoit les particules odorantes transportées par l'air, qui traverse les narines dans l'acte de l'aspiration pour se rendre dans les poumons ; et par l'application de ces effluves sur les filets nerveux de la membrane se produit la sensation d'odeur. Les fosses nasales communiquent encore avec plusieurs cavités, dont quelques-unes contiennent de l'air, les sinus frontaux, les cellules mastoïdiennes, les sinus sphénoïdaux, les cellules ethmoïdiennes. Il est probable que ces communications contribuent en quelque chose à la fonction de l'odorat, mais nous ne savons pas comment. Le nerf olfactif, affecté dans les fosses nasales, conduit l'impression au cerveau, et c'est au *sensorium commune* que se fait la perception.

Par l'odorat comme par les autres sens nous sommes actifs et passifs. Nous sommes passifs, quand nous sentons les odeurs sans le vouloir, et dans ce cas nous n'avons pas besoin d'efforts pour disposer l'organe. La sensation se produit d'elle-même quand nous aspirons l'air, et si nous voulons l'éviter, nous fermons le passage du nez pour ne respirer que par la bouche. Quand les fosses nasales sont obstruées, engorgées, comme dans le coryza, ou rhume de cerveau, produit par une inflammation de la muqueuse, l'odoration est comme abolie, l'organe refuse le service au sens. Nous

sommes actifs par l'odorat quand nous flairons, et alors nous fermons la bouche, pour que tout l'air propre à la respiration passe par les narines; et ouvrant, dilatant les ailes du nez le plus que nous pouvons, nous aspirons lentement et à plusieurs reprises, afin qu'une plus grande somme de particules odorantes agisse sur l'organe. L'odorat peut acquérir par l'exercice une extrême subtilité, surtout quand il n'est pas fatigué par des irritations trop vives; sinon, il s'émousse vite, comme il arrive à ceux qui prennent beaucoup de tabac, ou qui sont souvent exposés à l'action des parfums et des odeurs fortes.

Ce sens peut, en s'associant aux autres sens, acquérir une plus grande portée, et rendre plus de service que s'il restait isolé. Ainsi l'odeur exhalée par un corps manifeste jusqu'à un certain point l'état général de ce corps, son état de santé ou de maladie, de décomposition ou de corruption. La plupart des affections morbides ont une odeur *sui generis*, surtout les fièvres éruptives; et le médecin peut les discerner à ce signe avant-coureur, quand elles ne sont pas encore déclarées. Chaque organe, chaque partie du corps a une odeur propre dans l'exercice de sa fonction, en sorte que, quand un organe est affecté dans une maladie, son odeur devient dominante et imprime son caractère et pour ainsi dire sa teinte à la transpiration et à l'atmosphère du corps. Ce qui s'explique naturellement par l'effet même de l'exaltation anormale de l'organe, qui, sécrétant plus abondamment, déverse l'excès de son produit dans la circulation, et altère par là la pro-

portion des humeurs. C'est aussi par l'odorat qu'on juge le mieux l'état des viandes, des végétaux, de toute substance alimentaire qui peut encore servir à la nourriture, ou qui a passé ce point de mortification, de fermentation ou de maturité, au delà duquel elles deviennent insalubres.

L'odorat est en liaison intime avec l'imagination. Beaucoup de nos souvenirs agréables s'attachent à des odeurs, surtout aux odeurs des fleurs et de la végétation; et quand ces odeurs se représentent accidentellement, elles excitent aussitôt dans l'esprit la reproduction des scènes riantes de la nature où nous les avons senties autrefois, et avec ces images mille circonstances de la vie passée. L'odeur des champs, des prairies, des forêts, s'associe aux plaisirs que nous avons goûtés en les parcourant, et il ne faut souvent, surtout au printemps, qu'une brise parfumée de la montagne, pour réveiller en nous une suite de tableaux charmants et de douces émotions. Les odeurs ont aussi une grande affinité avec l'appétit sexuel et les sensations qui s'y rapportent; elles excitent vivement à l'amour sensuel; ce qui se voit dans les animaux, qui sont surtout provoqués à l'accouplement par l'odorat. Chez l'homme, cet effet est augmenté par l'imagination, qui est en sympathie très-vive avec les organes génitaux, et c'est pourquoi les fleurs, les bouquets et les parfums jouent un si grand rôle dans tout ce qui tient à l'amour des sens. Il y a une correspondance particulière entre ces organes et celui de l'odorat, lequel, ainsi que les organes de la pa-

role, ressent sympathiquement les affections qui leur sont propres ou idiopathiques, comme disent les médecins.

Enfin le mot *odeur* est quelquefois employé avec une signification morale, comme exprimant une certaine émanation de vertu, de piété, de sainteté qui se fait sentir à l'âme. C'est une métaphore, dira-t-on encore, et nous demanderons encore si une métaphore est possible sans une analogie qui lui serve de base, et si toute analogie exacte ne suppose pas un rapport naturel, une certaine similarité entre les deux ordres de chose qu'elle rapproche. Or, de même qu'une fleur épanouie exhale une douce odeur en répandant autour d'elle l'esprit qui l'anime et qui vient affecter agréablement notre organe, ainsi une âme pleine d'innocence, de vertu et de charité, s'ouvrant avec amour sous l'influence vivifiante du soleil des âmes, rayonne autour d'elle l'esprit céleste qui la remplit : et cet esprit, en pénétrant dans d'autres âmes capables de le recevoir et de le sentir, y porte avec un parfum du ciel une joie douce et intime. C'est ce qu'on appelle la bonne odeur d'une sainte vie. Ce qui peut servir à expliquer jusqu'à un certain point ce qu'on raconte des corps des saints, savoir, qu'ils exhalent souvent après la mort, et même longtemps après leur inhumation, une odeur agréable. L'esprit divin, dont les âmes qui habitaient ces corps étaient abondamment pénétrées, a pu y laisser des émanations vivifiantes, capables d'en empêcher la corruption, comme cela arrive d'ailleurs par l'embaumement avec des substances aromatiques.

§ 58.

Le sens du toucher qui réside surtout dans les membres, et plus particulièrement dans l'extrémité des doigts, est comme un auxiliaire de la vue en ce qui concerne les choses corporelles. Il met l'homme en relation immédiate avec la matière, avec les masses, avec les corps, et il vérifie ce que la vue en perçoit à distance. Voir, c'est toucher, palper par l'œil au moyen du rayon visuel ; et toucher, palper, c'est revoir par les doigts. L'aveugle peut distinguer les couleurs au toucher. La vue et l'ouïe se réunissent pour l'acquisition de la connaissance des choses spirituelles. La vue et le toucher s'associent pour la connaissance des choses matérielles.

Le toucher est le plus matériel de nos sens. C'est par lui que l'esprit est mis en relation avec la matière proprement dite, et avec les propriétés qui lui sont inhérentes. Comme le goût, il s'exerce sans intermédiaire et au contact de l'objet ; mais tandis que le goût entre en rapport avec les qualités intimes du corps, avec les sels et les esprits subtils qui s'en dégagent par la dissolution, le toucher ne s'applique qu'à la forme extérieure, à la masse. Il n'a pas non plus, comme les autres sens, un organe spécial et unique. Il fonctionne

par toute la surface du corps, partout où les objets extérieurs peuvent s'appliquer et faire impression. Il y a le toucher actif ou le tact, et le toucher passif. Le premier a chez l'homme un organe propre, la main, qui est merveilleusement conformée pour saisir les corps, les presser, les embrasser, les manier de toutes façons. L'opposition du pouce aux quatre autres doigts donne à l'homme un immense avantage sur les animaux. L'instrument admirable dont il est muni prouve la domination qu'il est destiné à exercer sur le monde physique et sur la matière, qu'il a seul le pouvoir de façonner à sa volonté et d'après le plan de sa pensée. Quelques naturalistes ont été si émerveillés de ce résultat, qu'ils ont déclaré le toucher le sens par excellence, prétendant qu'il est la source principale de la connaissance humaine, que nous n'avons d'idée exacte que par lui, et que par lui seulement l'homme est supérieur aux animaux. Quelques-uns ont été jusqu'à soutenir sérieusement, que si l'homme est doué de raison, c'est qu'il a une main armée de cinq doigts, au lieu d'avoir une patte, une griffe ou une corne. Exemple de l'esprit exclusif des gens à système, qui ne peuvent se prendre d'admiration pour une chose sans l'élever au-dessus de toutes les autres et lui tout sacrifier, même le bon sens! La main n'est cependant pas l'instrument unique du toucher actif ou du tact. Il peut encore s'exercer, quoique moins parfaitement, par d'autres parties du corps, par le pied par exemple, qui acquiert quelquefois, à force d'exercice, une certaine dextérité.

Le toucher, actif ou passif, fonctionne au moyen de la peau. La peau se compose de deux parties, l'épiderme et le derme. L'épiderme est un tissu *sui generis*, extrêmement mince, transparent, insensible, se détachant par plaques, tombant en écailles, et se refaisant très-facilement quand il a été déchiré ou enlevé. C'est comme un résidu de la sécrétion du derme, qui vient se coaguler à la surface du corps. L'épiderme est criblé d'une multitude de petites ouvertures par où s'échappent la transpiration et une liqueur onctueuse qui entretient la fraîcheur et la douceur de la peau. Le derme, placé sous l'épiderme, est aussi un tissu propre, ferme, épais, très-sensible, parce qu'il est tout rempli de filets nerveux qui se perdent dans les mailles de son réseau, ou dans le tissu cellulaire qui est au-dessous, entre la couche musculaire et la peau. La plupart des nerfs qui fournissent la peau viennent de l'épaisseur des muscles, et, comme nous l'avons déjà remarqué, ceux qui servent au toucher viennent de la partie postérieure du cerveau ou de la moelle épinière, soit par les nerfs brachiaux, soit par les nerfs cruraux.

La peau est sensible dans toute sa surface, et quand un corps quelconque entre en contact avec elle par une pression plus ou moins forte, les nerfs dont elle est remplie sont excités, et il en résulte une sensation qui ne ressemble à aucune autre. En général les sensations tactiles donnent moins de jouissances que celles des autres sens, excepté dans quelques cas où d'autres causes viennent y mêler leur influence.

Le toucher se distingue encore des autres sens par la multiplicité des choses avec lesquelles il est en relation. La vue perçoit la lumière et les couleurs, l'ouïe les sons, le goût les saveurs, le nez les odeurs. Il est impossible d'exprimer en un seul mot ce que le toucher fait connaître.

Quand nous palpons un objet extérieur, nous éprouvons tout d'abord une sensation particulière, qu'on peut appeler *sensation de résistance*, à la suite de laquelle nous percevons quelque chose qui nous fait opposition, un *non-moi* qui résiste au *moi*. Cette perception est accompagnée de la croyance naturelle et irrésistible, que son objet existe hors de nous. Nous n'avons pas d'autres moyens de constater l'existence des corps; notre connaissance de la matière et du monde physique repose sur cette base.

La résistance qu'un corps oppose à la main est plus ou moins forte. Si les parties cèdent facilement et se laissent partager ou pénétrer, le corps est mou; dur, si elles résistent. Nous estimons les manières d'être des corps, qui dépendent de la cohésion plus ou moins forte de leurs molécules, par les sensations diverses du toucher et par le degré de force musculaire employée dans son exercice. De là provient aussi la distinction des trois états principaux des corps, la solidité, la fluidité et la gazéité.

Il y a entre les molécules de chaque corps un intervalle qui peut être réduit jusqu'à un certain point par la compression. Puis, quand la compression cesse ou diminue, souvent les molécules du corps et le corps

tout entier tendent avec plus ou moins d'énergie à reprendre leur position première : c'est ce qui constitue l'élasticité. Le toucher seul perçoit cette propriété par une sensation particulière de repoussement.

Quand nous appliquons la main sur un objet, nous sentons qu'il est plus grand ou plus petit que la main. S'il est plus grand, nous superposons la main plusieurs fois sur la surface, ou nous prenons une grandeur artificielle, comme unité de mesure, pour en apprécier l'étendue. De là, la notion de l'étendue tangible, la seule qui puisse être mesurée exactement. En outre, l'étendue d'un corps est déterminée par des limites, par des lignes qui se coupent, ce qui donne la figure et la forme. Ces lignes se prolongent dans tous les sens, en hauteur, en largeur, en épaisseur : d'où les dimensions du solide, qui ne sont perceptibles originairement qu'au toucher, et que la vue discerne ensuite par association.

Une propriété essentielle à tout ce qui est corps, et qui fait un des caractères spécifiques de la matière, c'est la pesanteur ou le poids. Il y a quelque chose de très-mystérieux dans la pesanteur. Tous les corps sont pesants, c'est-à-dire, que s'ils sont abandonnés à eux-mêmes, ils tombent verticalement et se précipitent vers le centre de la terre. On explique cette chute par l'attraction du centre terrestre, à laquelle ils obéissent avec un mouvement progressivement accéléré, que la science a calculé. Si le corps est soutenu, il pressera nécessairement ce qui l'empêche de tomber, et si l'on peut estimer la force de cette pression, on aura la me-

sure du poids. Supposons que l'objet pose sur ma main, la sensation de la pression éprouvée et l'effort que je suis obligé de faire pour la supporter et empêcher le corps de passer outre, m'indique sa pesanteur. Substituez à la main un instrument disposé à cet effet, une balance, par exemple; vous aurez dans un bassin la pression du corps, dans l'autre un certain poids pour lui faire équilibre ou pour neutraliser l'action de la force attractive qui l'entraîne en bas. Ainsi la sensation de la pesanteur est suivie de la perception obscure de la force qui la cause, ou au moins du degré de cette force agissant sur le corps suspendu. Le toucher seul peut constater primitivement cette propriété de la matière, et la vue ne peut jamais l'estimer que secondairement et par approximation.

La main qui se pose sur la surface d'un corps peut quelquefois glisser sur cette surface, s'y appliquer par tous les points et s'y mouvoir sans arrêt; on dit alors que le corps est *poli*. D'autres fois elle ne peut le toucher que par certains points proéminents, et elle est gênée dans son mouvement par des anfractuosités; c'est un corps *rude*. De là deux sensations contraires, produites sur le toucher par la disposition diverse des molécules du corps, disposition qui provient de la constitution même de la substance, de la manière dont elle s'est formée, ou des influences extérieures auxquelles elle a été soumise.

Enfin, on ne peut toucher un objet ou en être touché, sans éprouver une sensation plus ou moins marquée de *chaleur* ou de *froid*. Suivant l'explication reçue,

la sensation de chaleur est produite par l'accumulation du calorique passant des corps dans l'organe, si celui-ci se trouve à une température plus basse ; et la sensation de froid, au contraire, par la déperdition du calorique, qui est soutiré à l'organe par le corps dont la température est moins haute. Quelques physiciens ont hasardé une autre explication. Regardant le calorique comme identique avec la lumière, ils ont été portés à admettre dans ce fluide deux fluides opposés, l'un positif, l'autre négatif, comme dans les fluides électrique, galvanique, magnétique. Cette opinion leur semble un corollaire nécessaire de la loi universelle de la polarisation, dont l'action doit se retrouver partout. Les corps dans lesquels le fluide positif domine, en nous électrisant positivement, nous communiquent un fluide vital qui stimule l'organisme, excite les nerfs, accélère le mouvement du sang, d'où résulte un plus grand dégagement de calorique et la sensation de la chaleur. Dans le cas contraire c'est le fluide négatif qui est transmis, fluide anti-vital, sédatif, mortifère, agissant à la manière des narcotiques, et qui est au système nerveux et sanguin ce que l'azote et l'acide carbonique sont à la respiration ; d'où résulteraient l'engourdissement des nerfs, le ralentissement du cours du sang, et par conséquent une diminution ou même une cessation complète de chaleur, si l'action réfrigérante allait jusqu'à la congélation des humeurs. Dans cette manière de voir, il y aurait des particules frigorifiques et des particules calorifiques. Le froid se communiquerait comme le chaud, et l'expression proverbiale, souffler

le froid et le chaud. se trouverait littéralement exacte. Il en serait alors du froid comme des ténèbres, qui ne sont pas seulement l'absence de la lumière ou une pure négation, mais encore quelque chose de contraire à la vie et à sa manifestation.

Le toucher seul perçoit primitivement et estime d'une manière exacte la distance des corps et leur mouvement dans l'espace, comme nous l'avons montré en parlant du sens de la vue. Originairement la distance se mesure par le temps employé à la parcourir, et le temps s'apprécie par la marche apparente du soleil. Puis, sachant une fois à quelle fraction du temps correspond une certaine portion de l'espace parcouru avec la vitesse ordinaire d'un homme, on la divise par une unité de mesure, pied, pas, toise, perche, mètre, etc., et on peut alors calculer d'une manière abstraite. En définitive, c'est toujours le toucher qui vérifie les jugements sur la distance et la grandeur, par la superposition d'une mesure exactement déterminée et rigoureusement appliquée.

La vue reçoit beaucoup du toucher, pour tout ce qui concerne la connaissance du monde matériel, et en partant des données qu'il lui fournit, elle perçoit et juge plus rapidement que le tact. Le toucher reçoit de la vue une direction générale, pour atteindre les objets éloignés et saisir les petites choses ; mais, en somme, il se passe plus facilement de l'œil, que l'œil ne se passe de lui ; témoin les aveugles-nés, chez lesquels le tact acquiert une délicatesse extrême, une habileté et une sûreté très-remarquables, au point qu'ils parvien-

nent à discerner à leur manière les objets propres de la vue, les couleurs. On voit des aveugles jouer aux cartes, distinguant par les doigts les rouges et les noires, rapidement et sans se tromper. On en voit qui font de la tapisserie avec des fils de toutes nuances, qui leur sont donnés mêlés, et dont ils font le triage et l'application avec beaucoup de dextérité et d'à-propos. L'odeur propre à chaque teinture peut sans doute les aider dans le discernement; mais le toucher y contribue aussi pour sa part, au moyen de la sensation différente dont chaque couleur affecte l'extrémité des doigts par son grain plus ou moins fin, par quelque chose qui lui est particulier. En général, il y a une association admirable, formée par la nature même entre nos divers sens et leurs organes; une espèce d'enseignement mutuel s'établit instinctivement entre eux. C'est qu'au fond tous les sens ont la même origine, la même nature; ce sont les rayons d'un même foyer, le *sensorium commune*, qui n'est lui-même qu'un pôle ou un centre secondaire de la sensibilité une et générale. Aussi voyons-nous que la fonction de chaque sens, bien qu'attachée plus spécialement à un organe, n'en dépend cependant point d'une manière absolue; car si cet organe vient à manquer, le sens se fait jour par un autre endroit, cherchant à se créer un nouvel organe; et l'esprit arrive à peu près à a même connaissance par une autre voie, moins commode et moins sûre, il est vrai, parce qu'elle n'est pas conforme au plan naturel de l'organisme, mais qui compense cependant jusqu'à un certain point le manque ou la défectuosité d'une partie.

§ 59.

La sensibilité, en tant qu'elle contribue à la formation de la connaissance du monde physique et nous fournit les matériaux de cette connaissance, fonctionne par des organes spéciaux, correspondant aux diverses propriétés des objets, et qu'on appelle organes des sens. Elle s'exerce en outre d'une manière générale par la surface externe et interne du corps, par toutes les parties où les nerfs s'épanouissent, et principalement dans toute l'étendue de la peau au dehors et des membranes muqueuses au dedans. Dans ces cas, elle est toute passive, toute pour la conservation de l'être physique. Elle reçoit les impressions des agents extérieurs à travers l'enveloppe du corps, et elle est excitée au dedans par les modifications organiques qui produisent du plaisir ou de la douleur. De là les sensations de la faim, de la soif, de la chaleur et du froid, de la fatigue, et toutes celles qui se rapportent aux divers besoins de la nature animale. La sensibilité fait pour ainsi dire le sens intime de l'animal, qui connaît par elle son bien et son mal, son état de santé ou de maladie.

Le but de la sensibilité est d'avertir l'être vivant de tout ce qui l'affecte ou le modifie. Or il y a là deux

choses, l'effet produit dans le sujet, et c'est par la sensation qu'il le connaît ; puis la cause de cette sensation ou l'action de l'objet, qui est connue par la perception. La plupart de nos sensations nous portent au dehors, et l'esprit est plus enclin naturellement à s'enquérir de la cause de ce qu'il éprouve ou de l'objet extérieur, que de la sensation même. Aussi les sens sont-ils surtout destinés à fournir les matériaux de la connaissance. A mesure qu'ils sont plus intellectuels, les sensations qui accompagnent la perception sont moins vives, donnent moins de plaisir ou de douleur physiques, comme celles qui nous viennent par l'œil et par l'oreille. Le goût, l'odorat et le toucher procurent au corps le plus de jouissances ou de peines, et ce sont aussi les sens les plus occupés de la conservation du corps, de la nourriture et de ce qui s'y rapporte. En général la clarté, la netteté de la perception est en raison inverse de la vivacité de la sensation, qui, au delà d'un certain degré, nuit plus qu'elle ne sert à la formation de la connaissance.

Quant à l'intérieur de notre corps et à ce qui s'y passe, il y a des organes dont nous ne sentons point l'action ni les modifications dans l'état normal, et d'autres, au contraire, qui ne peuvent fonctionner ou pâtir sans que nous ne le sentions aussitôt. Ces derniers sont ceux sur lesquels la volonté a qnelque empire par l'innervation et par la force musculaire. Les nerfs, qui servent à transmettre à ces parties l'action de l'esprit, servent aussi à lui transmettre leur réaction, et de là une sensation éprouvée au *sensorium*, mais toujours

rapportée dans la direction du nerf qui en est l'instrument, et par conséquent à l'organe où le nerf aboutit. Ainsi nous avons la conscience de ce qui affecte le système musculaire et toutes les parties que la volonté peut mouvoir par les muscles, savoir : les organes des sens, la bouche, la langue, le gosier, le pharynx, certaines parties de la poitrine, les organes excréteurs, etc. Mais nous ne sentons pas dans l'état de santé ce qui se fait au cerveau, dans l'estomac, dans le tube intestinal, dans le foie, la rate, la vessie, les reins, etc., ou au moins nous n'en avons qu'une sensation sourde et sans perception distincte. Il en va autrement dans l'état de maladie, et c'est même un signe de l'invasion du mal, que d'éprouver une sensation là où ordinairement on ne sent rien. Cela prouve que la sensibilité de l'organe est exaltée outre mesure par une cause quelconque qui gène la fonction. Dans ce cas, chaque organe malade se fait sentir d'une manière propre, et c'est au moyen de ces sensations, indiquées plus ou moins exactement par le patient, que le médecin peut juger de l'intensité, du siége et de la cause du mal. La séméiologie, ou doctrine des symptômes, est fondée en grande partie sur des indications de ce genre.

Dans l'état sain et régulier de l'organisme, il y a une sensation générale qui en est le signe et qui donne à l'être vivant l'assurance qu'il se porte bien. Cette sensation se fait surtout remarquer par l'absence de la douleur. Quoique bonne et agréable en elle-même, elle n'est cependant ni vive ni délicieuse, excepté quand elle est relevée par le contraste, dans la convalescence

ou après une vive souffrance. C'est une certaine sensation d'unité, où viennent se fondre les sensations de toutes les parties du corps, et qui donne à celui qui l'éprouve la conscience de sa force, de l'intégrité de ses organes et de l'harmonie de leurs fonctions. Elle dispose à la gaieté, au mouvement, à l'action.

Après la sensation de la santé, à laquelle est opposée celle du malaise général qui annonce ordinairement l'invasion d'un principe morbide, les sensations les plus communes et qui reviennent le plus souvent, sont celles de la faim et de la soif. La faim se fait sentir dans l'estomac, l'œsophage, le pharynx, la bouche et jusque dans les dents, qui en sont agacées et qui semblent s'allonger, comme on dit vulgairement. Elle exprime le vide du système digestif, le manque d'aliments réparateurs des parties solides, usées par l'exercice; elle pousse instinctivement à en chercher, et cela à tout prix et malgré tous les obstacles, si elle est violente; car, comme l'existence de l'animal est en péril par le défaut de nourriture, rien ne peut lui paraître plus terrible que cette privation, et dans ce cas aucun danger ne l'arrête. Il en va ainsi de l'homme, tout raisonnable qu'il est. Ventre affamé n'a point d'oreilles, et toutes les considérations de justice, de convenance, d'humanité, de religion, ne peuvent rien, la plupart du temps, sur ceux que la faim dévore. L'instinct de la conservation physique se montre alors dans toute sa grossièreté; l'animal domine l'homme moral et intelligent, qui devient capable de tout, même de tuer et de manger son semblable pour assouvir son besoin. A la

sensation de la faim se trouve jointe, non une perception de l'objet propre à la satisfaire, mais une espèce d'instinct qui le lui fait pressentir et rechercher, instinct qui guide toujours sûrement l'animal, même dans l'état de maladie, mais que l'homme altère, fausse trop souvent par son imagination, ses passions et sa raison. Cette sensation, très-douloureuse quand elle se prolonge, excite le désir de la nourriture ou l'appétit proprement dit. L'appétit, en se satisfaisant, produit une sensation complexe, dans laquelle entrent comme éléments, d'abord le plaisir de l'odeur et de la saveur des aliments, puis l'impression faite sur l'estomac par des substances qui lui conviennent, et enfin la sensation du bien-être provenant de la cessation de la faim.

La soif provient du manque de parties liquides dans le corps, et elle provoque le désir plus ou moins intense d'en absorber. Elle se fait surtout sentir dans la bouche, sur la langue et au gosier, par une sensation d'ardeur, de dessèchement, de constriction. Elle est encore plus douloureuse, plus impérieuse que la faim. C'est un des plus grands tourments des maladies inflammatoires, qui dessèchent les tissus, en portant le feu dans la masse des humeurs ou en les diminuant considérablement par des transpirations abondantes. Dans l'état ordinaire, la soif est ramenée périodiquement par l'excrétion des humeurs, et par l'ingestion des aliments solides qui ont besoin de liquides pour être dissous; elle est surtout excitée par une nourriture substantielle ou fortement relevée.

Il y a dans tout corps vivant, non-seulement une

certaine capacité pour le calorique, mais encore une température actuelle, dont l'animal a la sensation agréable ou désagréable, en raison de la température de l'atmosphère où il est placé. Car le bien dans notre organisme, comme dans le monde, comme dans les affaires du monde, résulte d'un certain tempérament ou juste milieu, en deçà et au delà duquel il y a disproportion, désordre et douleur. La sensation d'ardeur ou d'inflammation dans le corps irrite vivement l'activité, et la porte à s'exercer sans but et avec une vague inquiétude. La sensation d'une chaleur excessive au dehors abat singulièrement l'organisme, et le rend presque incapable de servir d'instrument à l'intelligence et à la volonté. De là l'inertie, la paresse, la mollesse qui règnent le plus ordinairement dans les climats très-chauds; inertie qui se change brusquement en activité désordonnée, en une espèce de furie, quand l'aiguillon de la passion exaspère la sensibilité. La sensation extrême du froid entrave les fonctions, engourdit le système nerveux, ralentit la circulation, et devient aussi très-nuisible à l'action de l'homme moral. Cependant le froid, quand il n'est pas excessif, est en général plus favorable au développement physique et intellectuel que la chaleur. Il resserre la fibre musculaire et lui donne du ton; il imprime de l'énergie aux fonctions vitales. Il refoule au dedans l'homme des sens, empêche l'esprit de s'évaporer, de s'épuiser au dehors, et augmente et renforce ainsi le travail de la réflexion et de la pensée. L'homme du Nord est en général plus méditatif et plus sérieux que l'homme du Midi. En outre,

il vit plus longtemps et se reproduit plus facilement.

Quand le corps a été réparé par la nourriture, refait par le sommeil et le repos, quand l'organisme est excité par la lumière, dilaté par la chaleur, la force expansive se fait sentir en excès, et il en résulte le besoin du mouvement et de l'action, annoncé par une sensation toute particulière qui pousse l'animal à changer de place et à s'agiter dans l'espace. L'enfant éprouve cette sensation presque continuellement. Ses organes qui croissent, ses membres qui s'allongent, son corps qui se forme, l'excitent sans cesse à se mouvoir. Son sang, qui circule plus rapidement et dégage plus de chaleur, lui permet à peine de rester en place, et en outre son esprit mobile et sans expérience est attiré au dehors par tout ce qui frappe ses sens, et réagit vers toutes les influences.

Après le mouvement vient le désir du repos, qui est amené par la sensation de la fatigue ; sensation douloureuse, soit dans la maladie, quand elle provient de l'affaiblissement général des forces, soit dans l'état de santé, quand elle est causée par un exercice violent ou trop prolongé. La fatigue amène ordinairement après elle le besoin du sommeil, parce que le sommeil, outre le repos qu'il procure au corps par l'immobilité où il le plonge, a encore une action positive et réparatrice par la communication mystérieuse qu'il établit entre la vie particulière d'un être et la vie générale du monde dont il fait partie. La sensation qui accompagne l'appétence du sommeil ressemble jusqu'à un certain point à celle de la faim ; c'est une sensation de vide, d'inanité.

de défaillance. Quand elle n'est point écoutée, ou quand par une cause quelconque nous ne pouvons dormir, elle devient très-pénible par l'accablement et la prostration où elle nous jette. Il est extrêmement difficile de lutter contre le sommeil lorsqu'il est réclamé par le besoin du corps, et c'est un vrai supplice auquel les convenances sociales et les amusements du monde condamnent souvent l'homme civilisé. Le sommeil est ordinairement suivi d'une sensation de réparation, de fraîcheur et de force, qui est agréable sans être très-vive; et dans le retour du sommeil à la veille, dans cet intervalle de temps qui sépare la perte de la conscience du rétablissement complet de la présence d'esprit, il y a une sensation pleine de calme et de douceur, où l'activité humaine est comme enchaînée, et qui fait le plus grand charme du repos et le principal attrait de la paresse pour ceux qui ont l'habitude ou le besoin d'un long sommeil.

Enfin il y a une sensation spéciale, attachée à chaque nécessité naturelle, pour nous avertir de ses exigences ou de son contentement; sensation très-douloureuse quand le besoin n'est pas satisfait, plus ou moins agréable soit par la cessation de la douleur, soit par une jouissance positive, quand on y fait droit. C'est ainsi que la nature a pourvu à la conservation et à la reproduction des êtres organisés, en les poussant à l'accomplissement régulier des fonctions nécessaires à la vie par la douleur et par le plaisir, les grands stimulants de tout être vivant et les deux principales modifications de la sensibilité.

§ 60.

Et voilà l'homme avec ses deux natures, avec sa raison ou l'esprit mixte qui résulte de leur union, posé en face du monde et au milieu de toutes les existences, pourvu de facultés, de sens et d'organes pour être actionné jusque dans son foyer le plus intime par tout ce qui coexiste avec lui, et réagir par sa volonté, par sa force centrale vers ce qui l'excite et jusqu'aux extrémités de l'univers.

Le voilà *voyant*, ou percevant par l'œil la lumière, l'espace, l'extrême dehors ou la manifestation des êtres ; *goûtant*, ou percevant par le palais les qualités essentielles des choses, les saveurs et les sels ; *entendant*, ou percevant par l'ouïe les vibrations de la vie, les sons, les tons, le rhythme, la parole ; *odorant* par les narines l'air, l'atmosphère générale et particulière ; *palpant*, ou percevant par la main les masses, les surfaces et les limites des corps.

Le voilà par toute son enveloppe, par son organisme, par ses sens, en relation avec toute la nature physique ; par la sensibilité spirituelle en commerce avec le monde rationnel, avec les intelligences ; et enfin pouvant entrer en rapport intime et central par le cœur, par l'âme et par le sentiment le plus profond avec le Principe de son être et de tous les êtres, avec Dieu lui-même.

CHAPITRE V.

De l'entendement, de l'imagination, de la mémoire.

---

§ 61.

Toutes les impressions faites par l'objet sur le sujet, distinctes en raison des qualités diverses de l'objet d'un côté, des sens et des organes multiples du sujet de l'autre, tendent à se réunir au foyer commun de la sensibilité de l'esprit, au *sensorium commune.* Là se fait la conception de l'objet, par laquelle il se reproduit dans le sujet, quand celui-ci est en disposition convenable pour recevoir son action et en être pénétré. La conception intellectuelle, aboutissant de toutes les fonctions des sens, est le point de départ de la connaissance. Elle s'opère sous les mêmes lois que la conception physique, et par conséquent elle suppose les mêmes conditions, savoir : 1° une forme qui conçoit ou une capacité qui reçoit en elle l'influence fécondante, en contient et en nourrit le produit ; 2° des germes aptes à être fécondés, et qui sont inhérents à la forme mère ; 3° un agent fécondateur dont l'action porte la vie dans les germes et les excite au développement.

Le développement des facultés intellectuelles et la formation de la connaissance vont concurremment et s'expliquent l'un par l'autre. Nous venons d'examiner comment l'esprit fonctionne par les sens et au moyen de leurs organes. Les sensations et les perceptions, qui en proviennent, sont les matériaux de la connaissance, mais non la connaissance même. Il faut que ces matériaux soient mis en œuvre, combinés et ramenés à l'unité pour qu'il y ait, à proprement dire, connaissance de l'objet; car l'objet, qui existe en unité hors de nous, agit sur chacun des organes des sens par une qualité distincte. Son action pénètre en nous comme à travers un crible, si l'on peut ainsi parler, en sorte que les sensations et les perceptions qu'il produit sont d'abord séparées, isolées, sans liaison l'une avec l'autre, jusqu'à ce que, par un nouveau travail, l'esprit les rassemble pour en former une unité intellectuelle, adéquate, sinon semblable, à l'unité physique de l'objet extérieur. C'est ce qui se fait au *sensorium* où toutes les impressions convergent. Là, tous les rayons de l'objet qui traversent nos organes sont ralliés en un foyer commun où se reproduit l'image, la représentation de la chose. C'est ce qu'on appelle la conception intellectuelle. Cette conception est la base ou la racine de la connaissance et de la science. C'est le *punctum saliens* du règne animal, duquel part l'organogénésie ; c'est le germe de la graine d'où s'élancent la tige et la racine, et qui est le principe du développement; c'est le point salin de la cristallisation. La pensée avec toutes ses opérations travaille sur ce fond, pour l'exploiter et en faire

sortir par l'analyse ce qu'il renferme, comme nous voyons la nature par tous ses agents exciter au développement les germes fécondés, afin qu'ils exposent à la lumière du jour les trésors de vie qu'ils contiennent. Nous ne pensons, en effet, que pour ouvrir nos conceptions, les développer, les étaler pour ainsi dire sous l'œil de l'esprit, jusque dans leurs plus petites parties et dans leurs rapports les plus éloignés. Puis, par une opération inverse, nous ramassons, nous faisons rentrer les parties l'une dans l'autre et nous résumons le tout dans une seule vue d'ensemble, dans un signe, encore à l'instar de la nature qui recueille dans la semence tous les résultats du développement de la plante. La condition fondamentale pour bien connaître, pour bien savoir, est donc de bien concevoir et avant tout de bien sentir, puisque l'esprit ne connaît que ce qui fait impression sur lui. C'est par le *sens* et par la conception que pèchent la plupart des esprits, même ceux qui pensent avec le plus de vigueur ; et c'est justement ce que l'éducation, l'instruction ni le travail ne peuvent donner, pas plus que la culture ne change la nature de la semence. L'art peut perfectionner ces dons de la nature, mais il ne les crée pas, et ici encore nous pouvons dire au génie, au talent : qu'avez-vous que vous n'ayez reçu?

La manière dont s'accomplit la conception intellectuelle va nous fournir une nouvelle preuve de cette profonde vérité qui domine notre enseignement, et qui est vraiment la clef de la science de l'homme et de la nature, savoir, que tous les êtres de l'univers sont régis

par les mêmes lois, lesquelles agissent constamment, sous des formes diverses, dans tous les mondes et dans tous les produits de la vie. La science de la vie doit donc être partout la même au fond, malgré les variétés de la forme; et la psychologie et la physiologie, envisagées de ce point de vue, reflètent l'une sur l'autre une lumière admirable.

§ 62.

La forme plastique, la capacité concevante de l'esprit humain est ce qu'on appelle l'*entendement*. L'unique fonction de l'entendement est de concevoir des images et des idées. Il est donc plus passif qu'actif dans la formation de la connaissance. Les opérations qu'on lui attribue gratuitement dans la plupart des logiques, comme le jugement, le raisonnement, la méthode, appartiennent à la raison et non à l'entendement. Il est le récipient de tout ce qui agit sur l'esprit. Il est comme une matrice spirituelle où sont implantés tous les germes de nos connaissances. C'est dans son sein qu'elles naissent, se développent et subsistent.

§ 63.

C'est à la psychologie pure ou transcendante qu'il appartient d'expliquer la généalogie de l'entendement, et ses rapports hiérarchiques avec les autres facultés. La psychologie expérimentale ne peut en affirmer que

ce que l'observation interne constate, savoir, que l'entendement est le miroir vivant de l'âme où vient se réfléchir tout ce qui l'affecte. C'est une sphère lumineuse au centre de laquelle siége l'âme, l'œil psychique, qui par son regard ou son rayon visuel trace lui-même les bornes de son monde. L'entendement est à l'âme ce que la circonférence est au point géométrique. Il en détermine le développement ; il en circonscrit le rayonnement. La forme de l'entendement est donc celle d'un monde.

Il n'y a point de faculté de l'esprit humain qui ait été en général moins connue ou plus mal expliquée que l'entendement. On l'a presque toujours confondu avec la raison, avec l'esprit, avec l'intelligence, avec l'âme elle-même, et cependant il y a entre les choses que ces mots représentent, une différence très-tranchée qu'une psychologie exacte doit faire ressortir. Dans presque toutes les logiques usitées dans les écoles, on lit qu'il y a quatre opérations de l'entendement : l'idée, le jugement, le raisonnement et la méthode. Or de ces quatre opérations, si tant est que la méthode soit une opération et non une règle d'opération, une seule est propre à l'entendement : celle par laquelle sont conçues les images et les idées, la puissance de représenter en soi les choses qui existent au dehors. Les trois autres sont des manières d'agir de la pensée, et par conséquent dépendent de la faculté de penser, de la raison. Dans ce cas on prend l'entendement pour la raison.

Locke a fait un grand ouvrage intitulé : *Essai sur l'entendement humain ;* il y traite *ex professo* la question de l'origine de la connaissance, et il explique à sa manière toutes les facultés de l'âme qui concourent à la former. Il est évident que l'entendement, pour lui, est l'âme elle-même, opérant par toutes ses puissances, par tous ses moyens. Aussi ne détermine-t-il nulle part ce qu'est l'entendement par rapport à l'âme. Leibnitz, en réponse au livre de Locke, a composé les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, où la même confusion se retrouve. Reid a écrit un traité en deux volumes, qui a pour titre : *Recherches sur l'entendement humain*, et il parle continuellement des facultés de l'entendement, comme s'il était tout l'homme. Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, identifie a peu près l'entendement (*Verstand*) avec le jugement ; c'est pour lui la faculté de juger par concept pur ou au moyen des catégories. Du reste il a parfaitement distingué cette puissance, inhérente à l'esprit, de ramener à l'unité de sa forme toutes les intuitions de l'expérience, pour les réduire en une conception représentative, pour les rendre *compréhensibles*. La faculté de représentation, *Vorstellungs-Vermögen*, comme disent les philosophes allemands, est ce qui répond le mieux, au moins pour la partie imaginative, à ce que nous devons comprendre par le mot *entendement*. Nous allons essayer de déterminer plus exactement ce qu'est l'entendement, tel qu'il se manifeste dans l'expérience et autant que nous pouvons le connaître par l'observation interne.

Les objets que nous avons vus, connus, se repro-

duisent en nous par leur image, même quand ils ne frappent plus nos sens, et quelquefois bien longtemps après qu'ils les ont affectés. Ces représentations des choses existent donc dans notre esprit, et nous avons jusqu'à un certain point la faculté de les reproduire, pour en faire l'objet d'une considération nouvelle. C'est seulement de cette manière que nous pouvons penser sur les choses que nous avons vues. Car on ne pense point au moment même où l'on sent et voit : on pense après coup, et l'opération de l'esprit s'applique à l'image de l'objet et non à l'objet même. Il y a donc en nous une certaine capacité, qui, étant impressionnée par l'action des objets extérieurs, et surtout par la lumière qu'ils rayonnent ou réfléchissent, a la propriété d'en former une image et de la reproduire même en leur absence. Or ce qui a la puissance de former et de reproduire ainsi l'image d'un objet, au moyen des rayons lumineux modifiés d'une certaine manière, s'appelle un *miroir*. Nous pouvons donc affirmer que l'entendement, qui produit cet effet, est le miroir de l'âme ; c'est-à-dire ce par quoi elle peut représenter en elle, dans sa sphère, les images des choses qui existent hors d'elle. Mais ce miroir est spirituel et vivant, et comme tel il a un pouvoir que n'ont pas les miroirs matériels, c'est de reproduire l'image, même quand l'objet n'agit plus sur les sens, sinon à volonté et de prime abord, au moins quand il y est excité par une impression ou une perception analogues à l'objet. Quand donc nous disons que l'entendement est le miroir de l'âme, nous n'entendons nullement faire une comparaison ou parler

métaphoriquement ; nous énonçons un fait positivement constaté par l'observation psychologique et par l'expérience interne.

Si maintenant nous voulions ajouter des figures à cette constatation du fait, nous pourrions dire avec Locke que l'entendement ressemble à la chambre obscure des physiciens, dans laquelle, au moyen d'un certain arrangement de verres qui modifient les rayons lumineux, les images des choses extérieures viennent se peindre sur un plan avec tous leurs rapports. Il est même probable que la conception de cet appareil a été suggérée, comme toutes les inventions de l'homme, par la nature à celui qui l'a inventé et qui en aura pris le modèle dans l'admirable organisation de l'œil, ou peut-être même dans la constitution de l'imagination. Ce qui est sûr, c'est que longtemps avant que les physiciens n'eussent fait une chambre obscure, Platon l'avait déjà vue dans l'entendement humain. De là sa fameuse caverne où la plupart des hommes sont enchaînés, le visage tourné vers le fond. Là ils regardent les images des choses véritables, existant dans une région supérieure et qui, en passant entre le foyer de la lumière et l'ouverture de la caverne, projettent leurs ombres sur un plan obscur. C'est l'homme considérant dans son entendement les types des objets qu'il a conçus, à la suite des sensations et des perceptions sensibles.

Mais ce n'est pas tout. Cet admirable miroir n'a pas seulement la propriété de réfléchir les choses extérieures qui affectent les sens ; il peut encore représen-

ter en images les impressions qui lui arrivent du dedans, impressions spirituelles, psychiques, partant de l'intelligence et de l'âme, et qui viennent s'épanouir pour ainsi dire et prendre forme dans ce miroir magique. Par ce moyen notre esprit, habitué dès le bas âge à comprendre les choses en images et par des formes sensibles, parvient à s'objectiver à lui-même, à peindre tout ce qui se passe en lui, ses pensées les plus abstraites, ses idées les plus subtiles, ses sentiments les plus profonds. C'est par l'entendement et dans son miroir que s'opère cette transformation merveilleuse, qui donne à la pensée, à l'idée, au sentiment, un corps, une couleur, un vêtement. Là se trouve l'origine de la poésie, de l'art, même de la science en tant que doctrine, c'est-à-dire de la manifestation de l'idée ou du sentiment par la forme ; car, sous ce rapport, la science et l'art sont identiques et ne diffèrent que par le but et les moyens.

L'entendement, comme la raison, comme l'homme lui-même, est donc double ; il a un double caractère, une double fonction, la même au fond, mais s'exerçant de deux manières à cause des deux mondes avec lesquels il est en communication. C'est un miroir à deux faces ; l'une convexe, tournée vers le monde extérieur, reçoit les impressions sensibles et reproduit les images des objets, et, dans ce cas, par les conceptions qu'il en forme, on peut dire qu'il spiritualise la matière, idéalise le concret. L'autre concave, tournée au dedans vers la nature psychique et intelligente, reçoit les impressions des choses qui y correspondent, et nous

les faisant concevoir en images, sensualise le spirituel et matérialise jusqu'à un certain point l'idéal. C'est par ces deux opérations que l'homme, placé entre le ciel et la terre, comme un moyen terme qui tient de l'un et de l'autre, peut accomplir la mission qu'il a reçue, de les unir, de les réconcilier, de les harmoniser.

D'après cela on peut distinguer deux espèces d'entendement : l'entendement physique, en tant qu'il est en commerce avec le monde physique et réfléchit les choses matérielles; l'entendement psychique, en tant qu'il est tourné vers le monde intelligible et divin, et est employé à reproduire en images, en symboles, les choses de l'âme et de l'intelligence, les idéaux, les sentiments et les idées. Dans l'un et l'autre cas, il ne peut rien sans une lumière qui l'éclaire, comme le miroir ne forme point d'images, si les rayons lumineux ne l'atteignent. Il y a pour lui deux lumières, puisqu'il est en relation avec deux mondes, la lumière physique et la lumière spirituelle, la lumière de la terre et celle du ciel; et bien que ces deux lumières soient distinctes, comme les sphères qu'elles éclairent, cependant elles tendent toujours à se fondre dans l'entendement et ses produits; elles se pénètrent sans cesse, comme les deux esprits qui constituent l'esprit humain. En effet, l'âme est pour beaucoup dans les conceptions des choses sensibles, dans les images du monde extérieur, puisqu'après tout c'est elle qui voit par les sens, conçoit par l'entendement, et ajoute ainsi sa vie, son regard, sa lumière, à la lu-

mière extérieure qui colore les images. C'est ce qui les rend souvent plus vives, plus belles que la réalité, par la teinte idéale que l'âme donne toujours à ce en quoi elle se mêle. De l'autre côté, quand l'entendement représente en images des choses métaphysiques, par cela qu'il les revêt de couleurs, de figures, de formes sensibles, la lumière physique y a sa part, et les symboles seront d'autant plus éclatants, que les sens sont plus impressionnables, et le monde, avec lequel ils sont en rapport, plus vivant et plus beau. Voilà pourquoi le climat et la nature extérieure ont une si grande influence sur le poëte et sur l'artiste.

§ 64.

L'âme fécondée par la lumière rayonne et se pose substantiellement hors d'elle par son regard ou par l'intelligence, sa manifestation primitive, sa première puissance. L'entendement, circonscrivant l'intelligence, ou englobant son rayonnement comme la circonférence englobe le cercle, constitue donc une capacité spirituelle qui renferme en elle *à priori* toutes les formes générales et particulières, bases de nos conceptions, ou autrement les germes de toute science et de toute connaissance. Ici se trouve la solution de la fameuse question des *idées innées*, agitée si infructueusement dans les écoles des derniers siècles, faute d'une Psychologie exacte. Il n'y a pas plus d'idée innée dans l'entendement humain, qu'il n'y a d'homme

inné dans le sein de la femme; mais d'un côté comme de l'autre, sont des germes qui attendent la fécondation pour prendre vie et se développer. Ici encore est la source des jugements synthétiques *à priori*, comme les axiomes rationnels, les définitions mathématiques, et ces affirmations transcendantes, qui sont marquées tout d'abord du caractère de l'universel, de l'infini, de l'absolu.

La seconde condition, pour que la conception soit possible, est la préexistence des germes dans la forme maternelle. Car tout ce qui a vie sort d'un germe, vide, immobile ou mort avant la fécondation, et qui ne s'anime et ne se développe que par elle. Les germes du règne végétal sont dans l'ovaire de la fleur; ceux du règne animal dans l'organe de la femelle; et le règne minéral paraît être comme une coagulation de germes ou d'existences embryonnées, qui attendent une espèce de libération, de déchaînement, pour passer à la manifestation de la vie. Il y a dans chaque molécule minérale quelque chose qui est tout à fait analogue au germe, savoir, la base alcaline, qui ne peut constituer un sel ou une existence minérale complète, que si elle est saturée par un acide, unie à un esprit qui lui convienne. Cette loi générale du développement vital doit s'appliquer à tout ce qui naît dans l'ordre spirituel, par conséquent aux conceptions intellectuelles. Elles partent toutes d'un germe, inhérent à l'entendement qui est la matrice de l'esprit; et de

même que dans l'ordre physique les germes de la mère et la semence du père sont un extrait de leur substance, une quintessence de leur sang et ainsi une image de leur nature et de leur organisation; ainsi le germe intellectuel est comme un extrait de l'esprit humain, une quintessence de sa nature, une image ou un représentant de l'âme elle-même. Tout ce qui est dans l'âme, tout ce qui est de l'essence de l'esprit doit donc s'y trouver virtuellement, par conséquent la forme pure de l'âme, son caractère d'unité, de simplicité, d'universalité, par quoi elle est l'image de l'infini, la ressemblance de son auteur. Bien plus, l'âme elle-même n'est qu'un germe divin qui attend et attire la fécondation de son Principe, et si elle n'était en rapport qu'avec Dieu, elle ne concevrait qu'une seule idée, l'idée de Dieu, l'idée de l'infini; comme elle n'aurait qu'un désir, qu'une affection, l'amour de Celui dont elle est. Mais quand elle entre en rapport par son regard avec les choses multiples et finies, la lumière des créatures la féconde, non dans son fond où Dieu seul pénètre comme dans le saint des saints, mais dans ses puissances, dans sa forme, dans son entendement, et dans chaque particule de la semence lumineuse dont il est rempli. Car l'âme, en se déployant, rayonne une lumière qui lui est propre, et chaque point de cette lumière est une image du foyer dont elle émane, et peut devenir à son tour un centre de vie, quand la fécondation vient l'animer et le développer.

Chaque conception renferme donc deux éléments, l'élément subjectif qui vient du germe et l'élément

objectif apporté par le fécondateur. Le premier est *à priori*, puisqu'il existe avant toute expérience, bien qu'il ne puisse se manifester que dans l'expérience. Le second est *à posteriori*, puisqu'il vient à la suite de la fécondation. C'est pourquoi, par la formation des conceptions dans notre entendement, nous avons le sens intime et nous pouvons acquérir la conscience de deux ordres de choses très-divers, qui font les deux parties distinctes de la connaissance humaine : 1° La connaissance pure ou *à priori* qui s'affirme par des jugements synthétiques *à priori*, par des propositions apodictiques, posées à l'occasion des faits, mais non fondées sur les faits et n'en tirant point leur valeur. Elle résulte de la conscience acquise par la réflexion des formes pures et générales du développement de la vie et des lois qui y président, en tant que ces formes et ces lois sont inhérentes à notre âme, à nos facultés, à notre entendement, et par conséquent à tous les germes qui s'y développent. Ces formes et ces lois étant universelles, s'appliquent aux cas particuliers de toutes les sphères, de tous les règnes, et c'est pourquoi les propositions qui les énoncent, axiomatiques, dogmatiques, sans restriction, portent avec elles leur évidence, leur force, et sont immédiatement reçues par le sens commun de tous les hommes, par la raison et l'intelligence de chacun. Les nier ou seulement les contester, c'est mettre en question la raison humaine, c'est lui ôter tout moyen de s'exercer et de rien prouver. La science de ces formes et de ces lois universelles est la *mathématique :* la géométrie,

science de la forme et de ses rapports; l'arithmétique, science du développement de la forme ou de la loi de son mouvement et de sa progression. C'est à la nature de leur objet que ces sciences doivent leur rigueur, leur nécessité, leur universalité, tant qu'elles restent mathématiques pures. Leurs définitions premières sont les expressions les plus simples des choses dont elles traitent; leurs axiomes formulent les lois considérées d'une manière abstraite. Elles s'appliquent à toute génération, à toute existence du ciel et de la terre, mais seulement quant à la forme et à la loi. Aussi tout ce qui existe peut-il s'exprimer géométriquement ou par les nombres, et c'est pourquoi il est dit que Dieu a fait chaque chose avec poids, mesure et nombre. Les mathématiques sont donc une doctrine toute subjective, en ce sens qu'elles sont la science de la subjectivité même des choses, ou de leur développement interne, en tant qu'il dépend de la plastique du sujet ou du germe. Voilà pourquoi leurs résultats sont indépendants de l'expérience et des faits; car quel que soit le multiple ou la matière du fait, les formes et les lois resteront toujours les mêmes, et il n'y aura de changé que les phénomènes, les circonstances du dehors ou la partie objective et réelle de la vie. La partie idéale est immuable.

Mais il en va autrement, quand les mathématiques descendent à l'application ou dans l'expérience, c'est-à-dire, lorsqu'à la forme pure et abstraite s'ajoute le concret, l'individuel du fait, la réalité de l'objet extérieur qui féconde le germe et lui impose son esprit

et sa vie. Alors la conception qui en provient donne naissance à la seconde espèce de connaissance, à la connaissance *à posteriori* ou expérimentale. Celle-ci est nécessairement mixte, complexe, relative, conditionnelle, et la doctrine qui en sortira, identique au fond à toutes les autres par sa partie pure ou mathématique, deviendra distincte, spéciale, particulière, en raison de la nature de l'objet, de sa dignité, de son influence et de son rapport avec le sujet. Or l'âme humaine ne peut entrer en rapport qu'avec trois sortes d'objets : Dieu son principe, les créatures intelligentes et la nature physique. Donc trois sciences *à posteriori*, ou une triple division de la science une, considérée selon son objet ; la science divine dont l'idée de Dieu est la base ; la science intelligible ou philosophique dont l'unité, exprimée par la variété, est le fondement ; la science physique, dont l'idée-principe est la force manifestée en multiplicité. Dans chacune de ces trois sciences et dans leurs sous-divisions il y a une partie pure, *à priori* ou transcendante, et une partie de faits, *à posteriori* ou historique. La première s'établit en propositions dogmatiques, axiomatiques, catégoriques ; elle est partout au-dessus de la discussion. C'est elle, au contraire, qui fournit les principes au raisonnement ; c'est l'idéal ou la perfection absolue en toutes choses. De là les jugements nécessaires *à priori*, du philosophe, de l'artiste, du physicien ; de là les définitions premières, les axiomes, les aphorismes, les règles supérieures de l'art. La seconde se compose de propositions générales ou

particulières, produits de l'observation et de l'abstraction, plus ou moins probables et toujours sujettes à la critique, à la contestation, parce qu'elles reposent sur des données sensibles ou d'expérience. Elles énoncent ce qui résulte de l'action de l'objet sur le sujet, ou l'histoire du développement réel et concret, toujours variable en raison de la nature de l'objet et de ses rapports avec le sujet.

Ces considérations étant admises, la question des idées innées, telle qu'on l'a posée dans les écoles modernes, n'en est plus une, ou elle se réduit à celle-ci : les germes de nos conceptions préexistent-ils dans notre entendement? La négative étant impossible, à moins de nier la loi universelle de la génération ou son application à l'ordre intellectuel, ce qui serait renoncer à toute philosophie sérieuse de la nature et de l'homme, il s'agit uniquement de constater par l'observation comment le germe de telle idée est fécondé dans l'entendement humain pour produire telle connaissance, telle science, de même que si vous voulez connaître la vie d'une plante ou d'un animal, il faut l'observer dans toutes les périodes de son développement. Ce n'est donc plus qu'une question historique. Ainsi on n'a plus à décider entre des hypothèses contradictoires, dont l'une, celle d'Aristote, fait de l'entendement une table rase, sur laquelle les objets impriment leurs espèces ou images, sortes de simulacres volatils qui se détacheraient de la surface des substances, pour se fixer dans notre esprit par les sens, comme l'empreinte d'un cachet sur la cire : dont l'autre place gratuite-

ment dans l'entendement un dépôt d'idées toutes formées, ou, comme on dit communément, gravées dans notre âme, qui se manifesteraient successivement par l'expérience, telles que l'idée de la divinité, les idées du juste et de l'injuste, du bien et du mal, du vrai et du faux, du beau et du laid, toutes les définitions premières ou premiers principes, toutes les données du sens commun. Il n'y a primitivement dans l'esprit humain que les germes ou les formes pures de ces idées, capacités vides d'abord et qui le resteraient éternellement, si l'objet qui leur correspond ne venait les féconder et les développer. Ces germes ne deviennent des idées que par cette fécondation, et les idées sont plus vivantes, plus brillantes et plus larges dans l'entendement, à mesure que l'âme est plus en rapport avec l'objet, qu'elle est plus pénétrée de sa lumière, de sa chaleur et de sa vie. L'enfant qui porte en lui le germe de l'idée de Dieu, ne la concevrait jamais, et n'aurait, par conséquent, ni foi en Dieu, ni sentiment de Dieu, si l'influence divine n'agissait sur son âme : et plus cette action sera directe, immédiate, profonde, plus, s'il réagit, il croira en Dieu ; plus il le connaîtra et l'aimera. Chaque homme a en lui le germe de l'idée de la vérité, par conséquent le besoin de la vérité, et cependant si une parole de vérité n'agit sur son esprit, si l'instruction n'en excite en lui le goût et la faim, il l'ignorera complétement, ne vivant que de la vie animale, sans développement intellectuel et sans science. Nous apportons tous en naissant les germes des idées du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et néan-

moins si une parole d'autorité ne pose la loi devant nous et en nous, si l'enseignement moral ne vient pas nous apprendre à discerner les caractères opposés des actions humaines, le germe restera stérile, l'idée ne se formera pas, et nous serons comme l'animal, *sicut equus et mulus quibus non est intellectus*, dit le prophète, appelant bien ce qui agrée à nos appétits et mal ce qui les gêne. Enfin le germe de l'idée du beau est dans chacun ; et cependant combien peu conçoivent l'idéal de la beauté ! C'est que la plupart ne voient dans la nature extérieure que ce qui se rapporte à leurs besoins grossiers, à leurs instincts, à leurs sensations. Ils manquent d'une parole intelligente qui ouvre en eux le sens du beau, et leur apprenne à voir la nature d'une autre manière et sous une autre face, en les mettant en rapport avec ce qu'il y a de beau en elle, afin qu'ils deviennent capables d'en recevoir et d'en sentir l'influence.

§ 65.

De même que l'homme physique doit son existence individuelle à la fécondation et au développement du germe où il était en puissance dans le sein de sa mère, ainsi tous les germes spirituels, qu'il porte dans son entendement, ont besoin d'être actionnés pour entrer en développement, son existence déterminée. L'agent fécondateur de ce germe est supérieur ou inférieur à l'homme. L'agent inférieur est la lumière physique

qui investit les objets sensibles, et agit sur l'entendement au moyen de ces objets, de nos sens et de leurs organes. L'agent supérieur est la lumière intelligible, qui investit les êtres spirituels, et pénètre dans l'entendement par la voie de l'intelligence. Dans l'un et l'autre cas, c'est toujours la lumière, envoyée par les objets ou enveloppée dans la parole, qui féconde les germes intellectuels dans l'homme; car toute conception, toute image, toute idée, et par conséquent toute notion, connaissance et science partent originairement de la vision.

La troisième condition de la conception est une action fécondatrice. Or dans l'ordre intellectuel et moral comme dans l'ordre physique, partout, c'est la lumière qui féconde; car c'est par l'éternelle Lumière, par le Verbe de Dieu, que tout a été fait et que tout est conservé. La lumière parvient à l'esprit par différentes voies. Celle qui arrive à l'entendement au moyen des sens est appelée physique ou sensible, parce qu'elle tombe sous l'aperception de l'œil organique; elle engendre en nous les types ou les images des choses extérieures. Nous avons montré précédemment comment le sens de la vue contribue le plus à la formation des conceptions sensibles. L'esprit reçoit une autre lumière, physiquement imperceptible, et qui cependant l'éclaire, l'illumine dans son intérieur et y engendre des conceptions très-différentes des premières, des conceptions purement intellectuelles, à savoir, des idées univer-

selles ou des notions générales. Cette lumière peut être appelée lumière spirituelle, intelligible, parce qu'elle est perçue par l'esprit, par l'intelligence. Elle parvient à l'esprit de deux manières, directement ou indirectement. Elle arrive directement, quand elle n'emploie pas d'intermédiaire sensible ou humain, comme dans les illuminations, dans les inspirations supérieures. De là les hautes conceptions ou les *idées* du génie, par lesquelles il devient fécond, puis générateur ; car le propre du génie, comme son nom l'indique, est d'engendrer, et il ne peut engendrer qu'après avoir conçu, c'est-à-dire qu'il ne peut transmettre que ce qu'il a reçu, comme dans la génération physique le père communique la vie qui lui est donnée. Aussi les hommes de génie sont-ils vraiment les pères de l'humanité dans l'ordre de la science et de la connaissance. Cela est encore plus vrai du prophète, de l'apôtre, de celui qui parle au nom et en place de Dieu, dont l'esprit pénètre son esprit, dont l'ineffable lumière, éclairant son intelligence, y produit des conceptions sublimes qui tiennent du ciel et de la terre, et qu'il est obligé d'exprimer à la manière de l'homme pour l'instruction des hommes.

La seconde voie est celle de la parole humaine, qui est toujours médiate, comme expression de ce qui a été vu directement par celui qui parle et enseigne. La parole orale ou écrite n'est qu'un moyen de communiquer la lumière, de faire voir et concevoir dans et par la lumière. Aussi la première qualité du langage, du style, est la clarté ; et le but de l'enseignement est de

produire l'évidence dans les esprits, en y faisant pénétrer la lumière. On ne parle que pour manifester, pour mettre au jour ce qui était dans les ténèbres, et toute manifestation est lumière (S. Paul, Éph. V, 13). La parole n'a donc de vertu que par la lumière qu'elle renferme, et celle-ci s'introduit dans l'esprit par le véhicule du son et à travers l'ouïe. L'ouïe devient dans ce cas l'organe extérieur de la conception spirituelle. Le disciple conçoit sous l'action fécondante de la parole du maître, et l'instruction ne lui profite que s'il a conçu. Ainsi se fait la propagation de la vérité dans le monde intellectuel, comme la propagation de la vie dans le monde physique, par voie de génération. Il y a une paternité et une filiation selon l'esprit, comme il y a une paternité et une filiation selon la chair et par le sang. C'est ce qui donne un caractère sacré à celui qui instruit, à quelque degré que ce soit, si sa parole est vivante, féconde, vraiment paternelle ou génératrice; car alors il est un délégué de Celui dont toute paternité dérive dans le ciel et sur la terre (Éph. III, 15), pour transmettre la vie spirituelle et la multiplier dans les âmes, comme les pères naturels sont des canaux par où la source de la vie s'épanche dans le temps, et se répand dans le monde.

§ 66.

L'âme, ou l'œil intérieur de l'homme, en aspect avec la lumière et touché par son rayon, soit à travers les

organes des sens, soit au moyen de l'intelligence, réagit et rayonne vers la lumière et vers l'objet qui l'envoie. De cette action et réaction résulte une pénétration mutuelle. Les deux rayons se croisent, et par leur identification se produit le type de l'objet vers lequel l'âme a dirigé son regard. Ce type, conçu et posé dans l'entendement, vit, se nourrit et se développe dans son monde comme le fœtus dans le sein maternel, en vertu de la force plastique inhérente à tout germe et à la forme qui le porte en elle.

La conception spirituelle s'opère d'après la même loi que la conception physique ; la différence n'est que dans les formes. Quelle que soit la nature du sujet et de l'objet, sensible ou intelligible, il faut nécessairement qu'ils entrent dans un rapport intime ; il faut que leurs rayons se pénètrent et s'identifient instantanément, afin de constituer un troisième terme qui les reproduise l'un et l'autre, et qui soit en raison composée de ses deux facteurs, comme le produit de la multiplication est le résultat de toutes les unités du multiplicande, pénétrées par celles du multiplicateur. Dans toute génération chacun des deux termes, qui y concourent, coopère avec toutes ses puissances, avec tous les éléments de son existence, et c'est pourquoi se retrouvent dans le produit commun les traces et comme l'effigie des deux, combinées, fondues ensemble avec la prédominance de l'un ou de l'autre. Dans la concep-

tion intellectuelle, l'objet agit par son rayonnement : rayonnement de lumière physique, si c'est une chose sensible; rayonnement de lumière spirituelle, si c'est un objet intelligible; rayonnement sonore, pluie de paroles ou rosée d'éloquence, si la fécondation doit se faire par le langage. Dans ces rayonnements divers, il y a toujours un rayon principal, un rayon recteur qui en fait l'axe, et qui allant directement au foyer même de l'entendement, sans être ni réfléchi ni réfracté parce qu'il tombe perpendiculairement, perce, pénètre, porte la vie, féconde. Mais l'action de l'objet n'est puissante, efficace, qu'autant que le sujet y correspond, que s'il est en aspect avec l'objet, et que par une réaction analogue, il se mette effectivement en conjonction avec lui. C'est ce qui arrive par la direction du regard de l'âme; que ce regard se porte au dehors, par l'œil organique, pour se poser dans l'objet qui le pénètre, qu'il s'élance avec ardeur par l'intelligence vers l'idéal qui le touche et l'illumine, ou bien qu'il réagisse par l'ouïe vers la parole, que l'esprit absorbe avec amour. On peut donc dire en toute vérité que l'homme est la *mère* de ses idées, puisqu'il les conçoit toujours sous une influence génératrice, et il ne devient père spirituellement, ou n'engendre à son tour par l'esprit, que s'il émet par la parole ce qu'il a conçu, et porte ainsi par l'expression de l'idée dans l'entendement d'un autre la lumière qui l'a éclairé, la vie intellectuelle qui l'a pénétré lui-même.

Du reste, ici comme dans l'ordre physique, les voies, les moyens et les moments de la conception ont tou-

jours quelque chose de mystérieux. Elle s'accomplit souvent à l'instant où l'on s'y attend le moins, quand l'esprit n'y paraissait nullement préparé, et elle ne se fait point quand on le désire le plus, quand on y tend de toute la force de la volonté. L'homme de génie découvre quelquefois à l'improviste une vérité qu'il a vainement poursuivie par la plus ardente, par la plus persévérante méditation. D'autres fois, c'est une chose à laquelle il n'avait jamais pensé, qui se montre à lui tout éclatante de lumière et d'évidence. Il la conçoit en idée sous l'action de cette lumière qui l'investit, et cette *idée* devient un *principe*, dont lui ou d'autres déduiront plus tard de nombreuses conséquences et de riches applications. On dit qu'il a découvert par hasard, parce qu'on ne voit pas les agents supérieurs qui y ont concouru, ni la lumière qui a fécondé son esprit.

L'artiste est saisi soudainement par l'inspiration; il est pénétré, subjugué, ravi par une puissance supérieure. C'est dans ces moments sublimes, dont il n'est pas le maître, qu'il reçoit la vie et conçoit sous l'influence de l'idéal ce qu'il doit réaliser par les moyens de son art. Son génie, sa muse, son inspiration, de quelque nom qu'on veuille l'appeler, lui vient d'en haut.

Vous entendez un homme éloquent, ministre de la parole sacrée, philosophe, orateur politique, avocat, maître d'école si vous voulez, peu importe le degré ou la forme, pourvu que sa parole soit chaude, vivante, pleine de lumière et d'intelligence ou pleine de sentiment et d'âme, et tout à coup vous vous sentez dominé, pénétré, remué; quelque chose est entré en vous qui a

illuminé votre esprit ou touché votre cœur. Vous réagissez instinctivement, sans réflexion, presque sans conscience vers cette parole qui vous attire et vous charme; le rayon de la vérité vous atteint au milieu des flots de lumière dont elle vous inonde. Le germe d'une idée nouvelle est fécondé dans votre entendement; vous avez conçu. Tout cela se fait souvent si rapidement, avec un entraînement si vif, que l'esprit n'en sait rien ou au moins n'en conserve point le souvenir, emporté qu'il est aussitôt par d'autres occupations et d'autres soins. Plus tard seulement, quand le germe commence à se développer, à s'organiser et à faire sa forme dans l'entendement, la conception, devenant manifeste, attire à elle comme en un centre l'attention, le travail de toutes les forces de l'esprit, jusqu'à ce que l'idée soit mûre pour se produire dans le monde de la lumière, par la parole ou par tout autre moyen d'expression.

§ 67.

Comme l'entendement ne connaît que deux agents fécondateurs, il ne peut y avoir en lui que deux espèces de conceptions : les unes provenant de la lumière physique, émise ou réfléchie par les objets sensibles, ce sont les *images;* les autres provenant de la lumière intelligible, qui engendre dans l'entendement les types de l'universel et du nécessaire. Ce sont les *idées* qui correspondent aux idéaux.

Ces deux espèces de conceptions sont aussi différentes entre elles que les objets qui les produisent. Cependant dans la langue ordinaire et dans la plupart des ouvrages de philosophie on les prend sans cesse l'une pour l'autre, on les appelle en général du nom d'*idée*. Cet abus de mots, qui a sa source dans une confusion de choses, conduit à de graves erreurs, et rend impossible la solution de la grande question de l'origine de la connaissance. On le doit à l'école sensualiste, qui, ne voyant hors de l'homme que matière, en l'homme que sens et sensation, a dû rapporter toute idée à un objet matériel, et l'expliquer par la sensation. Il n'y a pour cette école qu'une source de la connaissance, et tout ce qu'on appelle universel, nécessaire, absolu, n'est qu'abstraction, produit de la raison qui généralise ou transforme le concret en abstrait : explication superficielle qui ne tient pas devant une psychologie sérieuse, puisque l'observation interne constate qu'il y a en nous des conceptions universelles dès leur origine, et qui se présentent tout d'abord avec le caractère de l'infini et du nécessaire. Telle l'idée de l'Être, source de toute science, l'idée du souverain bien, de la perfection, de l'amour pur ou de la charité universelle, de la justice absolue, principe de la morale, de la vérité éternelle, de la beauté suprême, etc. Ces idées ne peuvent venir par les sens qui ne perçoivent que du fini, du particulier, du contingent; et s'il n'y a que du fini dans les perceptions sensibles, comment la raison pourrait-elle en abstraire ou en extraire l'infini? Elles se forment donc par une autre voie; elles

sont produites par d'autres objets qui n'agissent point sur les sens, mais dont la lumière et l'influence entrent en nous par l'intelligence. Or, si des images, qui existent dans notre entendement, nous concluons l'existence des objets extérieurs qui les produisent, pourquoi les idées ne nous conduiraient-elles pas à la même conclusion? Elles ont nécessairement leurs causes hors de nous comme les images, et par conséquent l'existence spirituelle des idéaux ou des êtres intelligibles est tout aussi fondée en raison que celle des corps ou des êtres physiques.

Du reste, d'un côté comme de l'autre, la conviction de l'existence n'est pas le fruit d'une conclusion de la raison. Elle accompagne nécessairement la perception, soit sensible, soit intelligible, et elle échappe à toutes les preuves rationnelles. Celui qui a vu une fois par le regard de l'intelligence l'idéal du bien, du vrai ou du beau, et qui en a senti l'action, croit à l'existence d'un Bien absolu, d'une Vérité universelle, d'une Beauté suprême, autant qu'à sa propre existence, autant qu'à l'existence des choses de ce monde, plus même; car les idéaux lui apparaissent avec toute la splendeur de la perfection, avec tous les caractères de l'infini, comme impérissables, éternels, immuables, comme ne pouvant pas ne pas être, tandis que les choses sensibles sont phénoménales, contingentes, passagères. C'est de l'existence bien constatée des *idées* que la raison a tiré le plus fort argument pour l'existence de Dieu, l'argument ontologique et psychologique à la fois. L'homme a l'idée de l'infini. Cette idée ne peut lui venir ni des sens, ni

par abstraction, ni de lui-même, puisqu'il est un être fini. Comme fait, elle doit avoir sa cause; sa cause n'est point en nous, n'est point nous, donc elle existe hors de nous, et au-dessus de tous les êtres finis; donc il y a un être infini qui produit en nous l'idée de l'infini; donc Dieu existe, et il est en rapport avec nous, puisque son idée est en nous. Tout le système établi dans les méditations de Descartes, en ce qui concerne l'existence de Dieu et du monde, repose sur ce raisonnement, qui du reste avait déjà été développé dans le *Monologium* de S. Anselme.

Dans le dernier siècle, il s'est engagé une discussion assez vive entre quelques philosophes, au sujet des images provenant de la perception externe. L'école écossaise, représentée par le docteur Reid, a attaqué fortement ce qu'elle a appelé la *théorie des idées* (elle aurait dû dire des images), établie par Locke et poussée ensuite à ses dernières conséquences par Hume, dans la vue de justifier le scepticisme. Hume disait : d'après Locke, nous ne voyons pas les objets eux-mêmes, mais seulement les idées ou images formées en nous. Or les sensations que les objets nous font éprouver, ne peuvent en aucune manière leur ressembler; donc nous n'avons aucun motif de conclure de l'idée à l'objet, et ainsi nous ne pouvons réellement connaître et affirmer que ce qui est en nous ou nos propres modifications. Donc, concluait-il, l'homme ne pouvant juger que ce qu'il connaît et ne connaissant que ce qu'il sent, il n'existe en effet pour lui ni corps, ni esprits, ni âmes, ni substances, ni causes, mais seulement des phéno-

mènes et des sensations. Reid a pris à cœur dans tous ses ouvrages de combattre cette conclusion de Hume, et il a cru la ruiner par la base en niant le principe, à savoir, l'existence de l'idée ou de l'image dans la perception externe. Il a soutenu que cette image n'existe pas dans la réalité, que c'est une hypothèse inventée par les philosophes pour expliquer la formation de la connaissance sensible, et qui, loin de l'expliquer, en avait au contraire compromis la certitude, en fournissant au scepticisme son plus spécieux argument. Reid affirma que l'objet est perçu directement, sans l'intermédiaire d'aucune image, et il en appela, pour prouver cette assertion, au consentement de tous les hommes, qui croient voir la chose elle-même et non sa représentation.

L'école écossaise, et en France ceux qui l'ont prise pour maîtresse et pour règle, ont adopté cette décision. Ils l'ont même prônée comme une découverte, et l'on a fait à Reid une grande gloire d'avoir réfuté complétement le scepticisme de Hume en renversant la théorie lockienne des idées. Il y a eu beaucoup de légèreté et peu de sens philosophique dans ces assertions. Reid n'avait rien découvert de nouveau; il avait tout simplement posé en fait de sens commun, en premier principe, comme il dit, la croyance de tous les hommes à l'existence du monde extérieur. Quant à l'explication du fait, ce qui eût été vraiment une œuvre philosophique, il n'en donna aucune, pas plus que ses successeurs. Il a dit superficiellement ce que Kant a exposé d'une manière profonde, savoir que, quand

nous percevons par les sens les qualités des choses, les phénomènes, notre esprit est invinciblement porté par les lois de la substance et de la causalité qui lui sont inhérentes, à admettre qu'il y a sous ces qualités une substance analogue à leur nature, et dans cette substance une puissance de produire tel effet, de nous affecter de telle manière. A quoi on a répondu, et cette objection bat en ruine la doctrine d'Écosse comme celle de Kœnigsberg, d'abord que la perception sensible est un pur phénomène, une apparence qui dépend du sujet, de l'objet et de leur rapport; puis, que les lois et les catégories de l'entendement, en vertu desquelles nous affirmons la substance et la causalité externe, étant propres au sujet, n'ont en effet qu'une portée subjective, et ainsi point de valeur pour établir l'objectif ou l'extériorité. La solution de Reid aboutit donc au même résultat que celle de Kant. Le subjectivisme et le scepticisme qu'ils ont voulu réfuter l'un et l'autre, se sont trouvés confirmés par leurs attaques. Ces derniers efforts du rationalisme et du sens commun dans la question de l'extériorité, prouvent par leur impuissance qu'il y a des choses que l'homme ne peut pas plus établir que réfuter par sa raison, savoir, les principes mêmes de la raison; en sorte qu'elle tourne perpétuellement sur elle-même, sans point de départ et sans terme, quand elle veut se les démontrer. La philosophie rationnelle s'est vainement agitée de tout temps dans ce cercle vicieux, et on ne peut l'éviter ou en sortir que par le procédé transcendantal décrit plus haut, procédé enseigné à

l'homme dès l'origine par son Auteur, qui s'est fait connaître avec certitude, au moyen de sa lumière et de sa parole.

§ 68.

La force plastique inhérente à l'entendement, par laquelle l'esprit reproduit la représentation des choses qui ont agi sur lui, ou forme, avec les matériaux fournis par les sens, des combinaisons d'images qui n'ont point de modèle dans la nature, s'appelle *imagination*. L'imagination est, à proprement dire, la puissance réfléchissante du miroir intellectuel. Sa perfection, comme celle du miroir, est d'être pure et nette, afin que la lumière que les objets y envoient, n'étant point troublée dans son action, y forme des conceptions légitimes, des types vrais et exacts. Quand l'entendement est obscurci, et il l'est quand les passions agitent l'âme, la lumière perd pour lui sa vertu et son éclat, et son action sur lui ne pouvant plus être régulière, il en résulte des générations illégitimes, des conceptions bâtardes et fausses, quelquefois des monstres.

L'imagination, considérée comme faculté de l'âme, est inhérente à l'entendement, ou plutôt c'est l'entendement lui-même, en tant qu'il conçoit les choses en images, ce qui est une de ses manières de concevoir.

Quand nous nous représentons en esprit un objet absent, et que les tableaux de l'objet et les circonstances où nous l'avons vu se reproduisent en nous, il y a exercice de l'imagination. Le souvenir des choses sensibles ne se conserve guère que de cette manière, par leurs images; ce qui montre l'importance du sens de la vue pour la formation de la connaissance, puisque la pensée travaille sur les représentations des objets, plus que sur les objets eux-mêmés. Il arrive souvent que l'imagination excitée agit en nous presque sans le concours de la volonté et quelquefois malgré elle, comme quand un objet nous a vivement frappés, surtout s'il a éveillé dans notre âme un désir, une passion. Son image nous poursuit alors comme un fantôme, et il faut de grands efforts pour nous délivrer de cette présence opiniâtre, que tout ce qui nous entoure conspire à reproduire et à fortifier. Il faut bien que dans ce cas l'objet ait laissé en nous quelque chose de vivant, qui, se remuant dans notre âme comme un germe fécondé dans le sein de la terre, tend sans cesse à s'y enraciner, à s'y développer pour vivre de sa vie et s'accroître à ses dépens. Dans d'autres cas, l'activité de la volonté et de l'esprit se mêle au travail de l'imagination, soit pour reconstruire l'image ou le tableau, quand nous cherchons à rétablir un souvenir; soit que nous tâchions de rendre par une image de la nature un sentiment, une idée, une pensée, comme dans toute œuvre de l'art; soit enfin que l'esprit, voulant manifester une combinaison de pensées qui lui est propre, des aperçus

de rapports, rapproche des images séparées dans la réalité, et en compose un ensemble qui n'a point de modèle au dehors.

L'imagination peut donc être considérée en deux états : comme passive, lorsqu'elle représente purement et simplement les images des objets qui ont agi sur l'entendement par les sens, et alors elle ne fait que réfléchir, à la manière d'un miroir, les rayons lumineux envoyés par les choses ; comme active, quand l'esprit travaille avec son concours, et construit un système, un tout, avec les matériaux qu'elle lui fournit. Dans ce dernier cas, l'imagination ne joue qu'un rôle secondaire, même dans les œuvres où l'on suppose communément qu'elle a la plus grande part et qu'on appelle de son nom. Mais sa fonction est encore très-importante, puisque c'est elle qui fournit au tableau toutes les matières premières, qui prépare les couleurs et donne avec le plan et le dessin les teintes et les effets de lumière.

L'imagination seule ne fait pas plus l'artiste, que la mémoire ne fait le savant. La science s'acquiert par l'intelligence de l'idée, qui domine et explique les faits, plus que par la capacité de retenir les faits et les détails, bien que cette capacité ait aussi une grande utilité. De même le génie de l'art n'est pas dans la faculté de reproduire un tableau, de le colorier vivement, de décrire avec magnificence, de présenter de brillantes images. Tout cela est indispensable au grand artiste, mais ne le constitue pas. Ce qui fait son génie, c'est l'*idée*, et l'idée suppose une haute intelligence, capable

de voir l'idéal, une sensibilité vive et profonde pour le sentir, un entendement pur pour le concevoir, un jugement droit, un goût délicat pour discerner les moyens les plus propres à en exprimer la conception, à la revêtir d'images, à la manifester par la forme. L'artiste, qui n'a que de l'imagination, péchera nécessairement par la conception, par la composition, par la disposition du sujet, par toute la partie intelligible de l'œuvre. Il n'aura ni idée, ni jugement, ni goût; comme aussi celui, qui aurait ces qualités supérieures sans la puissance de l'imagination, ne serait pas artiste, parce qu'il lui manquerait un des éléments nécessaires de l'art, la partie de la forme, ou la faculté de mettre en tableau, de manifester en images ce qu'il sent, voit et pense. Ainsi la première condition de l'art, c'est le sentiment profond de son objet; la seconde, c'est une conception vigoureuse et saine sous l'influence de l'idéal, une idée vivante; la troisième, c'est le travail de l'esprit pour mettre l'idée en forme; et la quatrième, c'est la beauté de la forme analogue à l'idée. L'imagination n'a guère d'influence que dans l'accomplissement des deux dernières. C'est pourquoi les artistes se trompent fort et méconnaissent la dignité de l'art et la sublimité de leur fonction, quand ils croient qu'il suffit d'imaginer ou de peindre la nature pour faire du beau. Le génie n'est pas un miroir, ou c'est un miroir magique qui a la merveilleuse propriété d'embellir tout ce qu'il représente. En lui le réel vient se fondre dans l'idéal, et c'est ce qui ouvre une voie de progrès indéfini à l'art, qui, sous ce point de vue, est aussi une

espèce de sacerdoce, de ministère sacré, puisqu'il concourt pour sa part à relever la nature, à la restaurer en y rétablissant l'harmonie et la beauté primitive, en la ramenant à son divin prototype, à l'idée de son auteur.

Les qualités et les défauts de l'imagination ressortent de sa nature, qui est mixte à cause des deux mondes dont elle dépend. Miroir de l'entendement, qui est lui-même la sphère de l'âme ou l'âme déployée dans le cercle radieux de l'intelligence, elle sera toujours en raison de l'âme, de son caractère, de ses facultés et de tout ce qui les modifie. De même que la perfection de la glace provient des matières qui entrent dans sa composition, de la proportion de ces éléments, et de la combinaison que le feu opère entre eux par la fusion, puis de la manière de couler, de polir, et de toutes les circonstances extérieures qui influent sur ces opérations; ainsi le miroir de l'âme dépend des influences extérieures et physiques, de tout ce qui agit sur la vie morale et intellectuelle par le corps et par les sens, le climat, le sol, la position, le genre de nourriture, la manière de vivre, toutes les habitudes de l'existence à tel degré de civilisation. Outre ces modifications générales, il y en a encore de particulières qui se renouvellent sans cesse, et qui font de l'imagination de l'homme quelque chose de très-mobile, de très-variable. Tous les états accidentels de la vie, depuis la sensation, le besoin et l'appétit physique jusqu'aux passions du cœur, aux opinions de l'esprit et aux sentiments de l'âme, avec les mille circonstances qui s'y rattachent, vont se réfléchir dans l'imagination, et la

teignent pour ainsi dire de leur couleur. Alors tout ce qu'elle conçoit et représente prend cette teinte, et l'esprit est exposé à voir les choses sous un jour faux, ou au moins d'une manière partiale et exclusive. Cela est surtout remarquable dans la passion, qui, comme son nom l'indique, nous rend passifs sous l'action d'un objet. La volonté, l'intelligence, l'esprit, l'entendement, tout en nous est dominé par cet objet, et ainsi ce qui pénètre dans notre intérieur, comme ce qui en sort, subit son influence et est marqué de son caractère : comme on voit un homme possédé par une idée fixe, qui n'a de réalité que dans son esprit, rapporter tout ce qu'il sent, pense et fait à cette idée, et tout apprécier par elle. La passion a aussi son idée fixe, et c'est pourquoi elle est une espèce de folie. Celui, dont elle agite le cœur, a nécessairement l'esprit troublé, l'entendement obscurci, l'imagination confuse ; il est incapable de bien voir les choses, de les concevoir régulièrement, de se les représenter exactement, de les penser sainement. Dans ces cas, la lumière tombe sur le miroir de l'âme comme sur la surface d'une eau remuée par le vent, comme sur une glace impure ou ternie. Les images ne peuvent être qu'inexactes, fausses, bizarres, sans rapport à la réalité, et de là les conceptions anormales, prodigieuses, chimériques, les espèces de monstres qui naissent dans l'imagination de l'homme, sous l'influence de l'amour et de la haine, de l'espérance et de la crainte, de la colère, de l'ambition, de la superstition, du fanatisme et de toutes les passions qui bouleversent l'âme.

§ 69.

L'homme ne peut concevoir et penser ce qui existe, que sous les conditions de l'existence, et c'est pourquoi les lois du monde deviennent les lois de son esprit, quand il conçoit et pense les choses du monde. Or la condition première et absolue de l'existence du monde et de tout ce qu'il renferme, c'est l'espace où il est contenu et le lieu qu'il occupe dans cet espace, ce qui détermine son étendue. Chaque être tient sa place dans le lieu commun, et par son développement ou son extension se fait son étendue ou sa forme propre avec ses dimensions et ses proportions. Cette propriété, inhérente à chaque corps, de remplir dans l'espace un lieu qu'aucun autre ne peut occuper en même temps, constitue l'impénétrabilité des corps, base de leur individualité.

§ 70.

La conception intellectuelle d'un objet sensible en étant l'image ou la représentation, la conception de l'étendue de l'objet, et de l'espace où il est placé, lui est nécessairement inhérente; ou autrement l'image ne peut se former, sans que la conception de l'étendue et de l'espace ne paraisse. L'espace est la forme pure et nécessaire de nos conceptions, parce qu'il est la condi-

tion absolue de l'existence. Il y a une étendue intelligible comme il y a une étendue visible et tangible; c'est celle qui est propre aux images des choses conçues dans l'entendement. Il y a un espace intelligible, lieu général de toutes nos conceptions, comme il y a un espace physique, contenant général de tous les corps. C'est la forme même de notre entendement, qui, en tant qu'elle est celle d'un monde, a son extension et ses dimensions.

Il suit de là que les lois de la pensée, les lois logiques, sont au fond identiques aux lois de la nature; ce sont les mêmes lois, s'appliquant à d'autres objets et opérant sous des formes différentes, et ainsi une logique bien faite doit coïncider parfaitement avec une physique profonde. Vue de cette hauteur, la science de la pensée n'a plus rien d'arbitraire, de conventionnel, d'hypothétique. Elle a son modèle dans la nature, comme tout ce que l'homme invente; et les procédés de l'esprit, les opérations de la raison et ses méthodes, trouvent leurs prototypes dans les règles naturelles de la formation et du développement des choses. Ainsi, par exemple, l'étendue est une propriété essentielle de l'existence; car un être ne commence à exister qu'en se développant, c'est-à-dire en sortant du germe où il était contenu virtuellement pour se poser au dehors, et se manifester dans une forme. Le point mathématique, d'abord imperceptible, invisible, abîme

mystérieux où sommeille la vie, *s'ex-tend* en rayonnant, se déploie et constitue sa sphère avec ses dimensions et proportions. Tout corps vivant se fait donc son étendue : il n'existe qu'à cette condition. C'est pourquoi nous ne pouvons nous représenter une existence quelconque, sans que la conception de l'étendue et de l'espace ne s'y trouve nécessairement impliquée.

Il faut distinguer deux espèces d'étendue et d'espace. L'une tombe sous nos sens, nous la percevons à la fois par le toucher et par la vue; c'est l'étendue visible et tangible que nous attribuons aux corps, aux choses matérielles. L'autre échappe à la perception externe ; mais elle apparaît au sens intérieur, à la conscience, toutes les fois que nous nous représentons dans l'entendement soit les objets physiques qui ont affecté nos sens, soit les objets spirituels et métaphysiques qui se laissent symboliser ou revêtir de formes dans le miroir de l'imagination. Celui qui observe le ciel et les astres, qui connaît les lois de leurs mouvements, porte dans sa tête le système du monde; il embrasse dans son horizon intellectuel le monde planétaire avec toutes ses parties et leurs rapports, avec leurs dimensions et leurs proportions, puisqu'il peut les calculer rationnellement et les déterminer dans son imagination. Il y a donc en nous un espace imaginaire, spirituel, intelligible, comme on voudra l'appeler, mais enfin un espace qui a tous les caractères de l'étendue extérieure, sauf celui d'être perceptible aux sens externes. De là une multitude d'expressions, usitées dans le langage ordinaire, et qui ne sont nullement des figures ou des métaphores. Un

esprit vaste, un entendement large, sont à la lettre vastes et larges dans l'ordre spirituel ; comme un petit esprit, un entendement étroit, sont en effet étroits et petits. Car les premiers, par un regard puissant, tracent autour d'eux un immense horizon, dans lequel ils embrassent beaucoup de choses, et où peuvent se former et se déployer des conceptions grandioses. Les seconds, qui ont la vue courte, s'enferment dans un cercle resserré, et par conséquent ils ne peuvent ni voir loin, ni concevoir grandement, ni saisir un grand nombre d'objets à la fois. Certes on peut parler de la hauteur, de la largeur, de la profondeur d'une pensée, sans prétendre pour cela qu'on doive la mesurer au pied et à la toise. Il y a donc une grandeur spirituelle, avec ses dimensions, ses proportions et ses rapports, qui ne sont point les dimensions, les proportions et les rapports de la grandeur matérielle. Mais entre ces deux ordres de choses dont se compose l'univers, il y a une analogie intime, une correspondance continuelle, en sorte que les mêmes mots sont employés avec justesse pour les désigner, malgré la diversité de leurs formes. C'est surtout dans l'imagination de l'homme que ces deux mondes se rencontrent et se pénètrent, se reflétant pour ainsi dire l'un dans l'autre avec leurs propriétés, leurs qualités, leurs formes et leurs lois, devant l'œil de l'esprit qui cherche à les expliquer l'un par l'autre.

§ 71.

La conception de l'espace n'est point un produit de la sensation ni de l'abstraction rationnelle. Elle se forme spontanément, aussitôt que l'imagination entre en exercice et avant toute réflexion. Elle est *à priori* en ce sens qu'elle n'est ni déduite ni induite, et que l'expérience, bien que nécessaire pour la faire naître, n'ajoute rien à l'évidence et à la certitude qu'elle porte avec elle. Elle est la base des axiomes et des définitions géométriques. Élevée à l'infini par l'intelligence, faculté de l'universel et de l'absolu, elle devient l'idée de l'immensité ou de l'étendue sans bornes, qui dépasse les sens, l'imagination et la raison.

La psychologie expérimentale doit constater l'apparition de la conception de l'étendue et de l'espace, en expliquant la faculté de l'esprit qui sert principalement à la former. Elle y reconnaît à son origine ce caractère de nécessité, d'universalité qui distingue tout ce qui n'est pas phénoménique ou abstrait. Ainsi se montrent primitivement toutes les conceptions pures, qui servent de bases à la connaissance humaine; ainsi se fondent tous les jugements synthétiques *à priori*, principes de la science et des sciences. Dans la logique, nous examinerons la valeur de ces conceptions et de

ces jugements, comparativement aux conceptions empiriques, aux notions abstraites et aux propositions contingentes et relatives; et quand dans la psychologie transcendante nous considérerons l'intelligence plus à fond, dans son rapport avec son principe subjectif et objectif, nous parlerons plus au long de l'*idée* de l'immensité ou de l'espace pur, produite, comme toutes les idées, par l'action de l'infini se réfléchissant dans notre âme sous plusieurs formes, variées quant à leur mode d'expression, mais unes par ce qu'elles expriment.

§ 72.

Le temps est aussi une condition nécessaire de l'existence; car toute existence créée se pose par développement, et le développement se fait par succession. Tout est donc temporaire dans le monde. Le monde lui-même est une figure qui passe. Comme il y a une vie générale de la nature dans laquelle est comprise la vie de chaque être particulier, ainsi il y a un temps commun, déterminé par le mouvement ou le développement de cette vie commune, et où chaque être se fait son temps propre ou sa durée. Dans chaque existence, néanmoins, il y a quelque chose de fixe et de un qui persiste sous les variations de la forme, au milieu de la succession du temps, et qui constitue l'identité de l'être dans les phases de sa durée.

Dès qu'un germe est animé par la vie, il *évolue*, rayonne, se développe. L'effet du développement est de poser au dehors, d'exposer ce qui était enveloppé ou enfoui au dedans, de faire passer la puissance en acte, de réaliser ce qui était virtuel. La vie va donc partout de l'être à l'existence, de l'obscur au clair, de la nuit au jour, des ténèbres à la lumière, du métaphysique au physique. Tout ce qui se manifeste est lumière, et toute lumière est développement. C'est pourquoi la Genèse, décrivant la création et ses périodes, dit de chaque jour qu'il fut fait du soir au matin; expression très-profonde dans sa simplicité, parce qu'elle indique exactement la marche des choses. L'Évangile, complément de la Genèse, annonce un dernier jour où tout ce qui était caché sera mis en lumière, et ce jour, qui sera la consommation des siècles, sera aussi le dernier de la création temporaire. Car alors tout ce qui avait été mis dans chaque être sera manifesté; toute semence aura donné ses fruits; toutes les conséquences seront déroulées et comme épanouies, en liaison évidente avec les principes qui les auront posées. Ce jour est appelé le jour du Jugement dernier, et cette dénomination est de la plus grande rigueur, même aux yeux du philosophe, puisqu'en effet, en ce jour il sera rendu à chacun suivant ses œuvres, ou plutôt ses œuvres lui reviendront avec tout ce qu'elles auront produit, et il devra en porter les suites, parce qu'il en a été l'auteur. A chaque cause seront attribués et restitués les effets qui en seront sortis, non-seulement pendant l'existence individuelle de la cause, mais

encore à travers la suite des temps jusqu'à la fin. Or ces effets paraissent successivement; ils se poussent pour ainsi dire l'un l'autre, et forment une chaîne mouvante de phénomènes dont la succession, non interrompue tant que la vie est en exercice, constitue le temps. On ne peut concevoir l'anéantissement, ou plutôt la cessation du temps, que par la terminaison du développement, quand l'être est pleinement manifesté par une forme adéquate à son fond. Le caractère du temps est la mobilité, comme l'immutabilité est celui de l'éternité; stabilité parfaite, fixité inébranlable que nous ne pouvons nous représenter en union avec la vie dans notre état présent, où le temps est la forme nécessaire de notre manière d'exister, de concevoir et de penser. A Dieu seul, à *Celui qui est* par lui-même et qui n'attend point son complément d'un développement successif, mais qui jouit éternellement de la plénitude de sa nature, appartient essentiellement cette sainte immutabilité; et la créature y participe par la communication de sa grâce, par l'effusion volontaire de son amour, qui peut seul remplir le vide de l'âme et compléter son existence.

Le temps, comme succession, est une transition, un passage, un mouvement continu. Donc tout ce qui vit sous sa loi, ou par développement, est dans une mobilité perpétuelle, dans une incessante agitation. C'est pourquoi il n'y a ni repos ni stabilité à espérer ici-bas, où tout ondule comme une mer soulevée, fuit comme le courant du fleuve, file comme l'étoile qui tombe. Aucune existence n'y reste stable et ferme; elles nais-

sent et périssent, croissent et décroissent; elles ne vivent qu'en mourant, traversant rapidement la scène du monde qui change elle-même à chaque instant. L'homme est bien insensé d'attacher son désir, son cœur, son bonheur à ce qui passe, et de s'imaginer trouver du repos et une joie durable dans ce qui lui échappe sans cesse. Son âme, faite pour l'infini, s'efforce de le saisir dans ce qui est fini. L'illusion de toutes les passions humaines est de croire le posséder, d'espérer en jouir, quand tous leurs efforts n'aboutissent qu'à en poursuivre vainement l'ombre. La parole chrétienne qui proclame si haut et de tant de manières la vanité des choses terrestres, pour empêcher l'homme d'y poser son cœur, et pour le tourner vers ce qui est éternel, est donc profondément philosophique. La morale sublime qui en ressort, et qui prêche à l'homme, comme la voie de la perfection et du bonheur, le renoncement volontaire à tout ce qui passe, n'est donc ni une exagération pieuse, ni un luxe de morale. C'est l'application logique des données de la science la plus profonde de la nature et du monde à la conduite de l'homme et à la direction de sa vie.

Chaque existence se fait son temps par la succession de son développement, bien que toutes n'en aient point la conscience; comme chacune se fait son étendue ou sa forme propre, au milieu de l'espace général. La durée particulière de chaque être constitue son âge. Elle s'apprécie par comparaison avec le temps plus général du monde auquel les existences appartiennent; car chaque monde a sa vie propre, générale relativement à tout ce

qu'il renferme dans son sein, particulière en face d'un système plus vaste où il est compris lui-même. Il a son développement, marqué aussi par la succession de ses principaux phénomènes, et c'est par les phases de ce développement et le retour de ces phénomènes que son temps se détermine et peut être mesuré. Les mouvements périodiques des astres, de ceux surtout qui sont le plus en rapport avec notre terre et dont les révolutions sont plus apparentes, puis la variation des saisons, et les faits les plus remarquables de la vie de la nature qui dépendent aussi de la marche du soleil et des astres, nous fournissent les grandes divisions du temps. Nous verrons tout à l'heure comment s'acquiert la notion de la durée, qui ne se trouve que dans les êtres intelligents, quoique tous les êtres vivent dans le temps et aient leur durée propre.

Tout ce qui est soumis au temps est nécessairement instable, périssable, en fluctuation continuelle, condamné à mourir, et cependant sous cette fluctuation et au milieu de la mort il y a quelque chose de fixe qui échappe à nos sens et que nous sommes obligés d'admettre comme la base de l'existence individuelle et générique. L'individu change perpétuellement de forme; il croît et décroît dans tous les sens et par toutes les voies, il ne reste pas deux instants de suite le même extérieurement. Néanmoins nous sommes persuadés que c'est toujours le même individu, tant que la mort n'intervient pas, et nous agissons à son égard avec la conviction complète de son identité; identité que nous reconnaissons même aux choses

physiques, inorganiques, bien que nous ne puissions pas dire nettement en quoi elle consiste. Dans une existence organisée, dans un végétal ou un animal, nous la supposons inhérente au foyer de l'organisme, au principe vital, quel qu'il soit, et là l'identité de l'individu se perd dans le mystère du principe un qui l'anime. Quant aux corps inorganiques, minéraux, sels, terres, bases alcalines, il faut bien qu'il y ait en eux une plastique centrale, une molécule mère, foyer d'attraction et d'agrégation pour les autres molécules et qui en devienne le centre de gravité et d'action. Il serait difficile de concevoir autrement la raison déterminante d'une cristallisation.

Mais ce qui est bien remarquable, c'est la permanence de l'identité générique à travers les générations et au milieu de la variété des espèces et des individus. Toutes les existences qui sortent d'une même semence sont marquées du même caractère, qui les distingue d'un autre genre, d'une autre espèce, d'une autre race. Elles se ressemblent par le dedans et par le dehors, dans le développement de leur vie et dans leur forme; elles obéissent aux mêmes lois, sont soumises aux mêmes influences et produisent des résultats semblables, en sorte qu'on peut les regarder comme un seul être, l'être générateur ou le genre, manifesté par mille formes diverses, toujours le même et toujours différent sous chacune. C'est ce qui fait l'unité et la solidarité des genres, des espèces, des races, des familles. Les caractères primitifs des genres et des espèces ne s'effacent jamais dans la nature; ils se

développent les uns à côté des autres sans se confondre, et les races ne se multiplient qu'à cette condition. Les mélanges, que la science, l'art ou le caprice de l'homme tentent parfois, ne font que contrarier la nature pour quelque temps, en troublant ses opérations et faussant ses produits. Elle reprend bientôt son cours, et se remontre avec son type ordinaire. Il y a encore là quelque chose d'immanent, que nous ne pouvous saisir en soi et qui ne se révèle que par ses effets. Par ces points mystérieux le monde physique communique avec le monde métaphysique; ce sont les nœuds cachés où ils s'impliquent l'un dans l'autre. Il appartient à la philosophie transcendante, appliquée à l'étude de la nature, de scruter ces mystères qui ne peuvent être éclairés que par une lumière supérieure, inaccessible aux sens, à l'imagination, à la raison, mais qui est perçue par l'intelligence ou admise par la foi. L'explication philosophique de cette question profonde est indiquée dans ces paroles de la Genèse : *Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cujus semen in semetipso sit super terram* (Gen. cap. I, v. 11).

§ 73.

Les êtres n'existant ici-bas que sous la condition du temps, il est impossible à notre esprit de les concevoir sans cette condition : en d'autres termes, le

temps comme l'espace est une forme nécessaire de notre faculté de concevoir. Or la puissance, par laquelle l'entendement se représente les choses dans le temps ou sous la forme du temps, s'appelle la *mémoire*. Par la mémoire, l'entendement peut conserver en lui les conceptions qui y ont été formées, en sorte que quand elles sont reproduites par l'imagination, l'esprit les reconnaît et se rappelle plus ou moins exactement les circonstances qui ont accompagné leur formation ou qui ont signalé leur réapparition : de là la réminiscence et le souvenir.

§ 74.

La réminiscence, et surtout le souvenir qui en est le complément, est un fait très-complexe, qui se résout par l'analyse dans les éléments suivants :

1° Réapparition d'une conception ou d'une image devant l'œil de l'esprit.

2° Conscience que l'objet représenté a déjà été vu et senti : reconnaissance de l'objet.

3° Croyance spontanée qu'un certain temps s'est écoulé entre le moment de la première conception et celui de sa reproduction : notion de la durée de l'objet.

4° Croyance spontanée que l'objet est resté le même à travers le temps, et malgré les mutations de sa forme : notion de l'identité de l'objet.

5° Croyance spontanée que nous, qui nous souve-

nons d'une chose, sommes les mêmes qui l'avons vue précédemment : conscience de l'identité personnelle du moi.

Sans le concours de ces éléments, le souvenir est impossible. Le manque d'un seul paralyse l'exercice de la mémoire.

La mémoire est au temps ce que l'imagination est à l'espace. Sans ces deux facultés, l'entendement ne pourrait accomplir ses fonctions, ni fournir des matériaux à la pensée. L'imagination est pour beaucoup dans la formation de la conception, soit des objets physiques qui ne peuvent être conçus qu'en images, soit des choses métaphysiques, qui ont cependant besoin de revêtir une forme, un symbole, un signe, pour être saisies par l'esprit. La mémoire et l'imagination fonctionnent presque toujours de concert et se soutiennent l'une l'autre. L'imagination aide puissamment la mémoire, en lui représentant en images et en tableaux toutes les parties, toutes les circonstances du souvenir ; c'est surtout par elle et en elle que les faits et les pensées s'associent et s'enchaînent. Sans la mémoire, l'imagination serait peu utile au développement de l'esprit, puisque la réflexion et la pensée portent presque toujours sur les images des choses qui ont affecté précédemment nos sens, et que le souvenir reproduit comme antérieurement connues. Un caractère bien tranché les distingue : l'imagination peut

présenter des images sans aucun rappel du passé, sans que la reconnaissance s'y joigne; c'est un tableau, une figure, un phénomène, objet de l'appréhension simple de l'esprit. Il y en a mille de ce genre dans l'entendement de l'artiste; ce sont des formes pour exprimer son sentiment, son idée. Dans l'acte de la mémoire, avec l'image il y a un jugement que l'objet a été connu, et la conception en est rapportée à tel lieu, à tel temps, à telles causes; c'est la réminiscence ou le commencement du rappel. Comment tant de conceptions, d'images, d'idées, de pensées, de signes, se conservent-ils dans l'entendement et sont-ils rappelés par la mémoire, c'est ce qu'il est impossible d'expliquer. Il n'y a aucun doute que toutes ces choses ne soient dans notre tête, comme on dit vulgairement, puisqu'elles s'y montrent dans l'occasion et au moment où l'on y pense le moins; et, ce qui est remarquable, les conceptions les plus anciennes, celles qui ont été formées dans l'enfance, sont les plus tenaces et se reproduisent avec le plus de vivacité après un long temps et surtout au déclin de la vie. Que deviennent-elles dans l'intervalle? Il serait par trop grossier de voir dans l'entendement un magasin d'images, de tableaux et de décors, et cependant il est incontestable que toutes nos représentations et tous nos souvenirs y sont contenus, au moins virtuellement. Puis nous voyons ces choses animées d'une certaine vitalité : elles croissent et décroissent. Ainsi un souvenir apparaît d'abord vague, confus, c'est un point à peine perceptible. Par le secours de l'imagination, par le travail de la réflexion, il se forme peu à peu,

grandit, se développe en parties distinctes, et finit par s'exposer vivement et complétement. Par contre, les souvenirs les plus nets s'affaiblissent, s'obscurcissent et disparaissent avec le temps, jusqu'à ce qu'une nouvelle excitation les réveille et les ranime. Sous ce rapport, l'imagination et la mémoire ressemblent fort à ces appareils de fantasmagorie qui font surgir peu à peu d'un point des spectres immenses, et qui les y font rentrer graduellement. Là, comme partout dans l'homme spirituel, on sent un abîme que notre raison ne peut sonder. Ce qu'il y a de conceptions et de pensées de tout genre dans l'entendement d'un homme même médiocrement instruit, qui vit au milieu de la société, est inimaginable; et ce qui est prodigieux, c'est que toutes ces choses ne se mêlent point et que l'esprit, avec un peu de réflexion et de méthode, les retrouve quand il en a besoin.

Ce qui confond encore la pensée, c'est la complexité de la moindre opération, de la plus simple modification de notre âme. Dans l'ordre physique nous ne trouvons la simplicité nulle part, pas même dans le rayon de lumière. Tout est composé pour nos sens, et nous ne pouvons assigner un terme à la divisibilité de la matière. Il en est de même des faits spirituels. La sensation est nécessairement composée de plusieurs éléments, dont les uns sont fournis par le sujet sentant, les autres par l'objet senti et par tous les intermédiaires qui servent au sujet pour agir sur l'objet. Elle est donc un produit mixte, puisqu'elle résulte de l'action de plusieurs termes. Le souvenir est encore bien

plus compliqué; car tous les éléments que nous avons énumérés s'y retrouvent, et l'absence d'un seul le rend impossible.

La réminiscence et le souvenir sont les deux degrés d'un même fait. Au premier degré, il y a rapport au passé, reconnaissance, mais vague, confuse, sans pouvoir déterminer les circonstances de temps et de lieu. C'est le commencement de l'acte de la mémoire; et il y en a assez pour exciter l'esprit à réfléchir, afin de ressusciter, pour ainsi dire, dans l'imagination les caractères et les signes remémoratifs qui manquent. Cela nous arrive journellement à la vue d'une personne ou d'un objet que nous croyons avoir vu ou connu antérieurement, sans pouvoir nous rappeler où, quand et comment. Le souvenir se complète par la détermination de ces circonstances. Il est plus ou moins exact suivant qu'il coïncide plus ou moins avec le passé.

Nous avons parlé tout à l'heure de la manière dont se forme la notion du temps et de la durée. Il suffit de mentionner ici qu'elle se développe dans le premier acte de la mémoire.

La notion de l'identité paraît à la suite de la notion de la durée; elle en est un corollaire nécessaire. Nous ne pouvons concevoir qu'un objet dure, sans juger qu'il reste le même dans tous les moments de son existence, bien qu'il change perpétuellement dans sa forme et par l'extérieur. Sans cette croyance irrésistible, la mémoire deviendrait inutile, la connaissance et l'expérience seraient impossibles. Notre vie recommencerait à chaque instant et ne serait plus perfectible. Il

n'y aurait plus de base à la vie humaine, qui, puisqu'elle est un développement, doit avoir une suite, un enchaînement par lequel l'unité subsiste au milieu de la diversité et dans la succession. Sur cette chaîne se pose et s'étend la trame de notre existence intellectuelle et morale; et notre conduite extérieure, notre marche au milieu du monde ne peut être ordonnée, fixée et systématisée par la raison, que si nous croyons à l'identité des êtres qui nous entourent, et à la constance des lois qui les régissent et règlent nos rapports avec eux. La conviction de cette identité est la garantie de toutes nos affections, de toutes nos espérances. Elle est notre consolation, quand la mort nous enlève ceux qui nous sont chers; nous avons l'assurance instinctive qu'ils n'ont point cessé d'être, et que nous retrouverons un jour les mêmes personnes que nous avons connues et aimées.

Mais à quoi nous servirait de croire à l'identité des objets extérieurs, si nous n'avions la conscience de la nôtre? L'identité de notre *moi* est le fondement de toutes les opérations de la volonté et de l'intelligence, qui se composant d'actes successifs et se partageant ainsi en plusieurs points du temps, n'auraient point de lien ni d'unité, si le moi ne restait le même dans chaque partie de la durée. Le plus simple jugement deviendrait impossible, puisque nous n'aurions plus où réunir les deux termes pour les comparer. A plus forte raison ne pourrions-nous faire un raisonnement, établir une démonstration, lier un discours. C'est pourquoi ceux qui perdent la conviction de leur iden-

tité personnelle deviennent incapables de réfléchir et de parler d'une manière suivie, avec conscience de ce qu'ils veulent et disent. Leurs paroles sont incohérentes, flottantes, comme leurs pensées et leurs désirs, ainsi qu'on le voit dans les aliénés, dans ceux que l'ivresse a privés momentanément de l'usage de la raison, dans les enfants qui n'ont point encore la conscience distincte de leur personnalité, et enfin dans chaque homme, quand il perd cette conscience par l'effet du sommeil, de l'évanouissement ou de tout autre accident du même genre. Dans ces cas la mémoire défaille avec le sentiment de l'identité du moi. Il n'y a plus ni suite, ni ordre dans les images et les faits qu'elle peut encore reproduire. L'esprit les confond avec les phénomènes qui affectent les sens, et il en résulte un assemblage bizarre, quelquefois monstrueux, dont la combinaison est presque toujours déterminée par la pensée ou le désir, qui préoccupe l'esprit ou domine la volonté.

Nous avons analysé l'acte le plus complet de la mémoire, le souvenir. Il nous reste à voir comment l'exercice de la mémoire se perfectionne, et par quels moyens elle coopère à la consolidation, à la systématisation de la connaissance.

§ 75.

Tout ce qui a été conçu dans l'entendement y subsiste plus ou moins longtemps, en raison de la force

de l'imagination et de la mémoire. Les conceptions de l'esprit s'associent, se lient l'une à l'autre, comme leurs objets dans la réalité, et elles forment ainsi un ensemble plus ou moins bien ordonné, correspondant à l'ordre objectif et à la manière dont les impressions ont été reçues. Les mêmes rapports et relations qui unissent les choses extérieures s'établissent entre leurs types dans l'entendement : relations de l'espace et du temps, rapports d'origine ou de génération, de propriété, de fin ou de but, de causalité, analogie ou identité des lois, similarité, conformité, etc. Par tous ces moyens, qui se présentent d'abord naturellement et que l'art peut employer et perfectionner pour systématiser la connaissance, nos conceptions et nos pensées s'enchaînent et s'excitent l'une l'autre à reparaître devant l'esprit; ce qui aide beaucoup à les retenir et à les rappeler.

Rien n'est isolé dans la nature, et par conséquent rien ne peut l'être dans notre entendement, où vient se refléter le monde réel. Comme la vie, qui est partout action et réaction, ne peut se développer hors de nous sans que des rapports et des relations multiples ne s'établissent entre les êtres, ainsi en nous les images des choses ne peuvent se former, et la pensée ne peut s'exercer sur ces images sans que des liens nombreux ne les unissent. C'est ce que les psychologues écossais ont appelé l'*association des idées*, en pre-

nant le mot *idée* pour synonyme d'*image* ou de *pensée*. Il suit de là que toutes les conceptions et pensées qui existent dans notre entendement, composent par leur liaison et leur complication une espèce de réseau, dont on ne peut toucher une maille, sans que toutes les autres ne soient ébranlées, en raison de leur relation plus ou moins médiate avec la partie affectée. De là l'extrême facilité avec laquelle l'imagination passe d'un objet à un autre, sans que la volonté s'en mêle et même en dépit de la volonté. Dans le sommeil et pendant la veille, il y a presque toujours dans notre esprit un courant rapide d'images et de pensées qui le traverse, en sorte qu'il est très-difficile de rester, même pendant une minute, sans rien penser, sans rien imaginer. C'est ce qui rend pénibles, surtout au commencement, le recueillement et la méditation, qui doivent ramener l'esprit au dedans et le fixer plus ou moins longtemps sur un seul point. L'esprit doit se défendre à la fois des deux côtés; au dehors, contre les objets physiques qui le sollicitent continuellement par les sens; à l'intérieur, contre les images, contre mille pensées qui cherchent à attirer son attention, à le distraire. Tout homme qui a essayé sérieusement de méditer, ou de se retirer dans le fond de son âme, sait ce qu'il en coûte pour maintenir les puissances inférieures et faire le vide au dedans. Ceux-là surtout qui connaissent par expérience la prière intérieure, savent combien on a de peine à laisser tomber toute impression des sens, toute excitation de l'imagination, tout mouvement de la pensée, toute opération de la

raison, toute vue de l'intelligence, pour s'exposer nûment devant Dieu et entrer avec Lui dans un rapport simple et direct par la partie supérieure de notre être, par un cœur pur, c'est-à-dire vidé de tout ce qui n'est pas Dieu.

L'association des images et des pensées, quand elle n'est point réglée par la réflexion et maintenue par une volonté ferme, est une des causes principales des divagations de notre esprit, des digressions et des déviations du discours. Laissez-vous aller au fil de ce courant, et en peu de temps vous vous trouverez bien loin du sujet dont vous êtes parti, et sans apercevoir le plus souvent comment vous vous en êtes écarté. Il y a cependant eu des transitions entre vos pensées; mais comme les intermédiaires ont disparu, les deux points extrêmes restent en face l'un de l'autre, sans liaison apparente. La conversation qui se fait naturellement et sans réflexion, présente à chaque instant de ces déviations. On passe d'un objet à l'autre sans y penser, et au bout de quelque temps on a parlé de mille choses qui n'ont entre elles aucune liaison intrinsèque, mais qui se tiennent accidentellement ou ont été amenées par les circonstances. Il en va de même dans les discussions qui ne sont pas fermement conduites et maintenues. Elles tendent sans cesse à s'écarter de la question; car à chaque question s'en rattachent de partielles et de secondaires, d'autres à celles-ci, et comme en définitive tout tient à tout, puisqu'il n'y a rien d'isolé dans l'univers, il suit, qu'à propos de chaque chose, on peut parler de tout : ce qui n'avance

guère la discussion. Il est piquant de suivre ainsi, en témoin silencieux et désintéressé, une conversation ou une disputation qui se prolonge. On voit de temps en temps la ligne du discours fléchir sous l'impulsion d'une force nouvelle, qui, en se combinant avec la première, la contraint de prendre la diagonale; ce qui la courbe peu à peu, et cette courbe est inappréciable à cause de la multitude des éléments qui concourent à la former : ou, pour nous servir d'une autre image, c'est un ruisseau qui, n'étant point maintenu dans son lit, déborde à droite et à gauche, se divise presque à chaque pas et s'épuise par son propre courant. Il faut une grande force d'esprit et de volonté pour rester toujours dans la ligne droite en pensant, en écrivant ou en parlant. Pour cela il faut s'attacher à considérer les choses dans leurs rapports essentiels, et non par des relations accidentelles, qui ne tiennent qu'à la forme et à l'extérieur; car ce sont surtout celles-là qui font dévier. Cependant la mémoire s'aide de toute espèce de liaisons, des plus superficielles et des plus intimes; mais elle conserve et reproduit les choses plus fidèlement, plus sûrement, quand le lien qui les unit est logique, intellectuel et tient au fond.

Les relations les plus accidentelles sont celles de l'espace et du temps, de la contiguïté de lieu et de durée. Les enfants retiennent surtout par ces moyens, et ils oublient presque aussitôt. Il en va à peu près de même des relations de ressemblance, de conformité extérieure, de signes qui ne portent que sur ce qui frappe les sens et l'imagination; elles n'établissent pas

un lien solide entre les conceptions et les pensées. La plupart des hommes se souviennent de cette manière. La multiplicité des images et leur peu de cohérence nuit à la force et à la netteté de leur souvenir. La mémoire la plus excellente n'est pas celle qui retient et reproduit le plus de choses; car sous ce rapport les enfants l'emportent de beaucoup sur les hommes mûrs; c'est celle qui garde les faits plus longtemps, qui les conservant en ordre et sans confusion, peut au besoin les rappeler soudainement, les représenter avec clarté, avec enchaînement, en sorte que la parole n'a qu'à saisir et exprimer chaque partie, qui s'offre à l'esprit à son tour, et presque spontanément, en union avec celle qui précède et celle qui suit. Or les choses ne s'enchaînent ainsi dans l'esprit que par la liaison même de leur développement vivant. Notre pensée n'est juste, solide, par conséquent vraie, qu'autant qu'elle perçoit et énonce par le discours les rapports établis par la nature elle-même. Pour bien comprendre un objet et pour garder le souvenir de ce qu'on a compris, le meilleur moyen est donc d'en étudier le développement, soit dans les rapports naturels de ses parties, telles que la nature les forme, si c'est un objet vivant; soit dans les procédés successifs par lesquels il se confectionne, depuis la matière première jusqu'à la dernière transformation, si c'est un produit de l'art. On doit toujours chercher à voir les conséquences dans les principes, les effets dans les causes, les faits dans leur origine et tels qu'ils dérivent de leurs termes générateurs. Tout fait est le résultat d'une

action; l'action part d'un agent, cet agent opère par une puissance qui lui est propre, par une propriété. La puissance, en agissant, se manifeste au dehors; elle passe dans un autre terme qui en est l'objet, et de cet objet elle va retentir ou se répandre en plusieurs autres, qui sont en communication avec lui. Si vous voulez rendre compte de ce fait d'une manière rationnelle, il faut passer par tous ces degrés, il faut suivre l'action dans tous ses moments, et alors vous pourrez percevoir les rapports fondamentaux qui lient un ensemble de faits dans la réalité, et qui constitueront un système solide de conceptions dans votre esprit.

Or les rapports essentiels et généraux sont justement ceux qui font la base du discours, lequel doit représenter la pensée, comme la pensée doit reproduire la réalité. De là ce qu'on appelle la syntaxe du langage, qui détermine soit les modifications que subissent les racines des mots, soit la position relative des mots ainsi affectés, en raison des rapports essentiels des choses qu'ils expriment. Toute la syntaxe se rattache aux cas de la déclinaison, qui est le pivot de la composition de la phrase, et chacun de ces cas, qu'il soit marqué par la désinence des mots ou par une préposition, désigne un de ces rapports profonds qui unissent les êtres et par lesquels la vie se développe. Le nominatif exprime toujours le sujet de la phrase, soit qu'il agisse, soit qu'il reçoive l'action : c'est le chef ou la tête de la proposition; il gouverne tous les autres mots. Le génitif marque le rapport de génération,

d'origine, de développement, et par conséquent de propriété. L'accusatif désigne l'objet de l'action, le terme sur lequel elle porte directement, ou, en style de grammaire, le régime direct; c'est la causalité se manifestant en effet ou modifiant ce sur quoi elle tombe. Le datif signifie le complément de l'action, le but où elle tend, la fin dans laquelle elle se stabilise, se réalise : c'est le régime indirect. Ainsi rapport du supérieur à l'inférieur, du chef au subordonné ou de la substance aux accidents; rapport du principe à la conséquence, ou de génération; de la cause à l'effet, ou de causalité et de production; du moyen à la fin, ou de finalité : telles sont les liaisons les plus profondes des choses dans la réalité, et c'est aussi par ces liens établis entre nos pensées, qu'elles prennent de la consistance, de l'ensemble, de l'unité et de la vérité, au point de s'élever à la dignité de la science et de pouvoir être enseignées comme doctrine.

Mais de même qu'il y a des rapports plus ou moins intimes, des relations plus ou moins éloignées entre les existences d'un même monde, il y en a aussi de très-remarquables entre les êtres qui appartiennent à des mondes différents et qui sont régis par les mêmes lois, bien que leur nature soit autre et les formes de leur existence diverses. Ces rapports s'appellent *analogies*. Saisir les analogies entre les règnes d'un même monde, entre les mondes d'un même système, entre les divers systèmes de l'univers, tel est le but principal de la spéculation philosophique, qui doit toujours tendre à embrasser toutes choses dans l'universalité,

à ramener la variété à l'unité. Par là seulement la connaissance humaine prend de la hauteur, de la largeur, de la profondeur. Par là les trois grandes sphères de l'univers, le monde divin, le monde intelligible et le monde physique s'expliquent l'une par l'autre, et en se reflétant dans l'homme, qui porte en lui l'abrégé de chacune, et qui est ici-bas le représentant du Créateur et de la création tout entière, elles forment par leur union, par leur pénétration réciproque, la science universelle, dont il doit être l'organe et le hérault pour tout ce qui vit et respire. C'est un coup d'œil magnifique et un secours immense pour celui qui cherche ardemment la vérité, que d'apercevoir à tous les degrés l'application des mêmes lois, et la même puissance opérant diversement dans chaque monde. Il contemple l'action de la vie dans sa triple manifestation, et il peut la raconter, l'exposer d'une manière vivante, éclatante, abondante, parce qu'il a en son pouvoir les ressources de toutes les sphères, pour faire comprendre chacune. Ainsi, qu'il ait à parler du monde physique et des faits de la nature inférieure, il voit toujours l'âme et l'esprit sous la matière, et sa parole sera plus pure, plus animée, plus pénétrante, parce que l'influence des deux mondes supérieurs s'y fera sentir. S'il doit parler du monde intelligible et du monde divin, les voyant reluire à travers toutes les formes du monde sensible, il prendra les plus belles de ces formes comme symboles, et par le moyen des admirables analogies qui unissent les trois mondes, il aidera nos pauvres esprits, obscurcis

par les ténèbres de la terre et par les voiles du corps, à concevoir les choses sublimes de l'intelligence et la magnificence du royaume de Dieu. Voilà comment l'enseignement philosophique et l'enseignement religieux peuvent devenir larges et profonds, vivants et féconds. Ainsi ils peuvent répondre aux besoins des hommes de toutes les conditions, de tous les degrés, offrant aux sens et à l'imagination de grandes images, sous lesquelles resplendissent l'idée et la parole divines; présentant à l'intelligence des vues élevées, des aperçus immenses, une incommensurable lumière; et donnant à l'âme une véritable nourriture. Ainsi peut se systématiser grandement, noblement, la connaissance humaine, afin de se rapprocher par la synthèse de la science de l'immensité de son objet.

De ces considérations théoriques sur l'association des conceptions et des pensées, sort une méthode pratique pour le perfectionnement de la mémoire, afin qu'elle coopère plus efficacement à la formation de la connaissance, et qu'elle serve mieux à l'exposer par le discours. Dans tous les temps on a imaginé des moyens artificiels pour retenir les choses dans un certain ordre, et les reproduire plus aisément par la parole. Les orateurs de l'antiquité, et surtout les rhéteurs, attachaient une grande importance à l'usage de ces moyens. On a beaucoup perfectionné cet art de nos jours sous le nom de mnémonique, et quelques hommes sont parvenus à donner à leur mémoire une extension et une facilité prodigieuses. Mais la plupart de ces méthodes remémoratives n'étant établies que sur des re-

lations accidentelles ou arbitraires, non fondées dans la nature même des choses, sont mauvaises en ce sens, qu'elles habituent l'esprit à considérer les faits sous un faux point de vue, à les rapprocher par des caractères bizarres, à les unir par des liaisons superficielles, et par là elles lui ôtent la capacité, la force et la volonté de les étudier à fond, et de les connaître dans leurs vrais rapports. Ce sont le plus souvent des moyens de rhéteurs ou de sophistes, de ces charlatans de parole, qui veulent faire montre de science et parler de toutes choses, sans se donner la peine de rien apprendre à fond.

La vraie méthode pour bien retenir et bien rendre, c'est d'avoir bien vu, bien examiné, bien conçu; c'est d'avoir saisi les rapports intimes des choses à chaque degré de leur développement, depuis leur origine ou le principe dont elles sortent, jusqu'à leur fin ou dans leur dernière conséquence. Étudiez-vous la géométrie? Tâchez surtout de voir comment chaque théorème dérive de ceux qui ont précédé, comment dans une démonstration toutes les parties s'enchaînent, afin que l'évidence de la première proposition passe jusqu'à la dernière et que toutes s'éclairent à vos yeux par la lumière de leur identité. Si vous savez ainsi la géométrie, soyez sûr que vous la retiendrez et pourrez la retrouver et la reproduire au besoin. Vous possédez la bonne mnémonique, celle qui est basée sur les rapports naturels et essentiels des choses. Mais si vous vous contentez d'apprendre de mémoire les propositions, comme elles se suivent dans le livre, si vous

vous bornez à les réciter littéralement, au moyen de signes de rappel, pour que chacune vienne exactement prendre sa place dans la série du raisonnement, vous ne savez pas, vous n'avez que la forme de la science; vous prononcez des mots qui n'ont pas de sens pour vous, et dans l'occasion la moindre chose, qui vous distraira ou vous troublera, vous fera perdre le fil et rester court; ou si vous arrivez imperturbablement jusqu'au bout, vous n'aurez pas mieux fait qu'un enfant qui récite sa fable, ou un perroquet qui répète des mots.

Pour l'histoire, on peut, au moyen d'un arrangement artificiel, défiler une kyrielle de noms de rois, d'événements, de faits remarquables, d'époques, de grands hommes, d'inventions, en un mot toute la chronologie; on peut même prendre la série à rebours, ou la briser en parties et sauter rapidement de l'une à l'autre; on peut encore exposer avec assurance tous les synchronismes d'une époque donnée. Tout cela est admirable comme effet de mémoire, mais ce n'est pas ainsi qu'on apprend l'histoire. La science historique n'est pas plus une succession chronologique qu'un tableau géographique. Les faits et les lieux n'en sont que les matériaux, et il ne suffit pas de les nommer et de les décrire pour les comprendre. Il faut lier ces matériaux par un ciment tenace, et qui s'insinue dans leur substance, pour obtenir une construction solide et qui dure. Ce ciment indestructible, c'est la liaison naturelle des faits; c'est la causalité qui les a produits; c'est la manière dont ils se sont formés, développés,

accomplis en raison de leurs principes et de toutes les circonstances qui y ont concouru, et avec toutes les conséquences et les résultats qu'ils ont amenés. Celui qui peut exposer les choses de cette manière, sait véritablement l'histoire, parce qu'il la voit comme elle s'est faite.

Il en est de même de l'art de parler. Les sophistes de la Grèce se faisaient fort de discourir sur toutes choses, pour ou contre, et à tout moment. A cette fin, ils se mettaient dans la mémoire un certain nombre de notions générales ou de catégories, appelées *lieux communs*, auxquelles ils pouvaient ramener un sujet quelconque, et tout l'artifice consistait à appliquer sur-le-champ à l'espèce ou à l'individu ce qui était contenu dans le genre. C'était un simple transport du général au particulier; et cela arrive encore tous les jours, quand on se mêle de parler de choses qu'on ne connaît pas. Dans ces cas on parle toujours mal, même quand on débiterait les plus belles phrases. Le discours est nécessairement vague, superficiel, diffus et confus; il trahit à chaque pas l'ignorance de la matière et le manque d'expérience. On ne parle bien d'abondance que sur un sujet qu'on a médité préalablement, ou qui rentre dans des études habituelles. Alors se présentent des suites de pensées bien liées qui posent sur-le-champ la chaîne du discours, et l'esprit, appuyé sur ce fond et sachant ce qu'il veut dire, peut s'abandonner au mouvement de la parole, selon l'excitation du moment et l'entraînement de la circonstance. On improvise la diction, mais non les idées, les pensées, les

connaissances; ou si même en cela il y a parfois quelque chose de soudain, de non prévu, c'est un aperçu, une vue, un rapport qui jaillit tout à coup du rapprochement vif et instantané de choses déjà sues, déjà élaborées par la réflexion.

Règle générale : si vous êtes exposé à parler en public, étudiez solidement les choses qui sont de votre compétence, et en particulier tel sujet, suivant l'occasion. Ne prétendez point être universel, et ayez votre spécialité. Puis si par un don de la nature ou à force d'exercice vous possédez la faculté de former sur-le-champ la phrase d'une manière régulière et élégante, si les mots vous arrivent aisément, à propos, et s'enchaînent comme d'eux-mêmes dans votre bouche, voici comment vous pourrez parvenir à improviser un discours. Telle question étant posée, après avoir achevé toutes les recherches qui s'y rapportent, envisagez-la attentivement et longtemps dans son ensemble, dans l'unité de son idée ou de sa pensée principale, toujours comprise dans l'énoncé. Prenez à part les termes de cet énoncé, et après les avoir examinés séparément, rapprochez-les par la comparaison, frottez-les pour ainsi dire l'un contre l'autre par une considération fréquente, afin que les rapports en jaillissent et que les différences s'en dégagent. La division de la question se montrera bientôt d'elle-même. Les principales parties apparaîtront d'abord, ébauchées, sans liaison visible, comme nageant dans le vague; puis, si le travail d'enfantement de la pensée persiste, elles se détermineront davantage, se rattacheront l'une à

l'autre et s'organiseront en un tout vivant et complet. Alors prenez la plume, il en est temps. Tracez sur le papier l'esquisse de votre pensée développée; fixez-y le squelette de votre discours, mais seulement le squelette avec toutes ses articulations et ses jointures, et que pas une ne manque, afin qu'il puisse marcher et se mouvoir par tous ses membres, quand le souffle de la parole animera ses os desséchés et les revêtira de chair. Surtout, que dans ce sommaire il n'y ait rien d'inutile, que tout mot y soit signe d'une pensée, qu'il soit juste à sa place dans le plan écrit, comme la pensée qu'il représente dans votre conception, afin que d'un coup d'œil vous puissiez embrasser tous les rapports, et les suivre sans arrêt et sans lacune dans leur enchaînement. Écrivez le plan plusieurs fois, pour que la liaison s'en fixe mieux dans votre esprit, et que les anneaux en soient plus solides. Puis, avant de prendre la parole, repassez-le de mémoire avec un vif effort d'attention, et ne le lâchez point que vous n'en saisissiez l'ensemble et la suite d'un coup d'œil et comme en une seule vue. Allez alors avec confiance; si votre cause est bonne, si votre conscience n'est point mauvaise, et que vous ayez par-dessus tout le désir sincère de faire connaître la vérité, la vérité ne vous manquera point; elle répandra la lumière, la vie et la grâce dans votre discours.

Ainsi doivent agir ceux qui prennent au sérieux l'art de la parole; ainsi doit se préparer l'orateur honnête, consciencieux, le *vir bonus dicendi peritus*, qui veut consacrer son noble talent à la justice, à la vérité,

au bien, et non le prostituer au service des passions et des partis. Voilà aussi la meilleure, la plus sûre mnémonique pour ceux qui sont appelés à parler en public, et qui sont destinés à faire impression sur leurs semblables par la puissance de l'éloquence. Quant à ceux qui récitent ce qu'ils ont écrit ou lu, ils ont raison de s'aider de moyens artificiels, parce que leur opération, presque toute mécanique, exclut le mouvement de la vie et l'inspiration du moment. C'est un simple travail de mémoire et d'imagination qui ne porte que sur des mots, et où la plupart du temps l'intelligence et l'âme sont pour peu de chose.

§ 76.

De même que rien n'est conçu dans l'entendement sans une excitation objective préalable, ainsi pour la reproduction de ce qui a été conçu, pour le rappel d'un souvenir, il faut une stimulation extérieure, une cause occasionnelle. L'homme n'a pas plus l'initiative de sa mémoire que de sa conception et de son imagination. Il ne se souvient point à volonté et de prime abord. La réminiscence est toujours éveillée par une impression quelconque, venue du dehors. Une fois l'impulsion donnée, la chaîne des souvenirs peut se dérouler en vertu de la loi d'association. La réflexion qui tend à débrouiller, à éclaircir, à compléter la réminiscence, arrive toujours en seconde ligne.

La réminiscence commence sans le concours de notre volonté. Un souvenir se présente tout à coup, au moment où nous y pensons le moins. La cause ou les causes de cette apparition ne sont pas toujours faciles à découvrir, et cependant il doit y avoir hors de nous ou en nous quelque fait antérieur, une circonstance quelconque qui l'ait amenée par l'un des rapports que nous avons examinés précédemment. L'esprit ne se rappelle point les choses *ad libitum;* et pour que la réflexion se tourne sur un souvenir, il faut déjà que ce souvenir soit présent. Obscur, vague, confus à son origine, il s'éclaircira, se déterminera plus nettement par les efforts de la volonté excitant la mémoire; mais la volonté ne peut pas plus le susciter directement, qu'elle ne peut immédiatement l'anéantir. Un des plus grands dangers de l'oisiveté, surtout chez les personnes instruites, c'est que l'esprit ne s'appliquant à rien de sérieux, s'abandonne au torrent des images qui passe en lui. Rien ne l'énerve, ne l'amollit davantage que ce laisser-aller à toutes les impressions, cette espèce de diffluence où il perd sa consistance, et ainsi l'empire sur lui-même et sur ce qui l'entoure. Dans cet état il est ouvert à chaque mauvaise influence qui veut s'emparer de lui, il n'a pas la force de repousser les suggestions malignes qu'elle y jette, pas plus qu'il n'est capable de répondre aux bonnes inspirations et de les réaliser. Quelquefois, quand le cœur agité et l'esprit fatigué ont besoin de repos, il y a un certain charme à se détendre pour ainsi dire, et à rester passif dans l'entraînement des souvenirs sans s'y mêler

par la réflexion. Au delà du milieu de la vie, on revient volontiers sur le passé. L'adolescence et la jeunesse sont au contraire emportées vers l'avenir, que l'imagination leur peint avec de brillantes couleurs. C'est surtout dans les peines du cœur, après l'expérience de la réalité de la vie et des mécomptes qu'elle amène, dans la tristesse de l'âme, vide au milieu des joies du monde et n'y trouvant rien qui puisse la satisfaire, qu'on se prend le plus ordinairement à rêver de la sorte. La poésie élégiaque est l'expression de cette disposition mélancolique, et ainsi sa nature, son caractère, son style et sa forme doivent en ressortir. C'est une suite d'images du passé ou de l'avenir, s'amenant l'une l'autre par l'impulsion cachée d'un besoin du cœur, et excitant, à mesure qu'elles paraissent, des sentiments qui s'y rapportent.

La réminiscence, qui se fait presque toujours d'une manière si obscure pendant la veille, où nous avons la conscience de nous-mêmes, devient encore plus mystérieuse quand elle arrive au moment du réveil, au sortir du sommeil où nous sommes soumis à d'autres influences qu'il nous est impossible d'apprécier exactement. Nous sentons en dormant, nous imaginons, nous nous souvenons même, puisque nous rêvons la plupart du temps de choses qui nous ont occupés pendant le jour; mais ce sont des souvenirs confus où le jugement de la durée est vague et les époques mêlées. En outre, la conscience de l'identité n'est point formée, nous nous voyons presque toujours en objectivité et quelquefois sous la forme d'un autre. D'où

partent les impressions que nous recevons alors? Car dans le sommeil comme dans la veille, et plus même que dans la veille, il faut des causes extérieures à tout ce que nous éprouvons, à ce qui se passe dans notre entendement, puisque notre volonté n'y est pour rien, et que nous n'avons pas en cet état le gouvernement de nous-mêmes. Nous nous réveillons avec tel souvenir, telle image, telle pensée, parfois même telle parole qui résonne encore à notre oreille. Tantôt l'âme se trouve dans une heureuse disposition, sous une bénigne influence, et elle se sent portée à réaliser les inspirations qu'elle a reçues, à suivre les bons mouvements qu'elle ressent au dedans. Tantôt c'est le contraire, et de cette première impulsion donnée à notre esprit et à ses actes, à notre volonté et à ses désirs, dépend souvent tout le cours de nos pensées, toute la suite de nos actions pendant la journée. Un sommeil paisible est un grand bienfait non-seulement pour le corps, mais aussi pour l'âme, à cause des impressions salutaires et vivifiantes qu'elle y peut recevoir, justement parce qu'elle est plus passive et comme dépolarisée. C'est donc une excellente pratique, à la fois justifiée par la connaissance profonde de l'homme et fondée dans la foi, que de se mettre, avant de s'endormir, sous la protection de Celui qui nous a créés et qui peut seul nous conserver, afin que notre âme, notre esprit et notre corps soient préservés de toute influence maligne, et puisent dans le repos, et par la communication mystérieuse avec le foyer de vie dont ils dépendent, les forces nécessaires pour exercer leurs fonctions et remplir leur destination.

§ 77.

La conception du temps est aussi essentielle à la mémoire, que celle de l'espace à l'imagination. Elle paraît avec le premier souvenir. Elle sert de base au jugement spontané de la durée, qui devient notion du temps par la réflexion, quand l'homme a acquis la conscience de lui-même, et s'est observé dans la succession de ses actes. Toutes les définitions premières et tous les axiomes de l'arithmétique, postulées nécessaires de la science des nombres, ont leur racine dans la notion du temps. Élevée à l'infini par l'intelligence, elle devient l'idée de l'éternité, qui dépasse les sens, l'entendement, la mémoire, comme l'idée de l'immensité surpasse l'imagination.

Nous examinerons plus au long dans la métaphysique l'origine de la *notion* du temps et de l'*idée* de l'éternité. Nous signalons ici leur apparition dans le développement psychologique de l'homme, et nous constatons qu'elles ne sont, non plus que celles de l'espace et de l'étendue, des produits de la sensation et de l'abstraction rationnelle. Elles sont ce que Kant appelle des *concepts purs*, qui ne prendraient point de réalité, sans les objets auxquels ils s'appliquent, mais dont les formes virtuelles sont inhérentes à l'entende-

ment et à l'intelligence. C'est pourquoi notre certitude de la durée ne dépend nullement des expériences et des observations. Nous y croyons aussi fermement au premier souvenir qu'après la plus longue vie; et de même l'idée de l'éternité, une fois conçue dans notre intelligence, n'est susceptible ni d'accroissement ni de diminution. Ce qui change en nous, c'est la notion que nous avons du temps et l'estimation que nous en faisons, soit que nous le concevions instinctivement par le souvenir non réfléchi, soit que nous le connaissions rationnellement par la réflexion, en nous considérant dans la succession de nos actes; ce qui n'appartient qu'à l'homme ici-bas, parce que lui seul a la conscience du *moi*. L'animal vit dans le temps sans connaître le temps, sans pouvoir l'apprécier en aucune manière. Il est entraîné dans son cours sans avoir la puissance d'en rapprocher deux points ou deux époques pour les comparer. Il n'y a donc pour lui ni passé ni avenir, et c'est pourquoi il n'est pas susceptible de s'ennuyer comme l'homme. L'ennui est un privilége de l'être raisonnable, car il naît de la réflexion. L'absence de la pensée ôte la conscience du temps.

Nous aurons aussi à examiner plus tard l'origine des nombres, et les lois qui président à leur formation, ou les axiomes arithmétiques, corollaires de la notion du temps. Car l'arithmétique est la science du temps, comme la géométrie est la science de l'étendue; et l'une et l'autre constituent les mathématiques, science de la forme pure et abstraite de tout ce qui existe.

§ 78.

L'imagination et la mémoire dépendent beaucoup de la sensibilité générale, de l'état des sens en particulier et des impressions, qui dépendent à leur tour de l'organisme, des milieux où il est placé et des objets qui l'affectent. Aussi la puissance de ces facultés est extrêmement variable. L'âge, le sexe, l'état de santé ou de maladie et mille autres circonstances du dehors et du dedans y ont leur part d'influence. Comme les sens, elles sont susceptibles d'un grand perfectionnement par l'exercice réglé, et au contraire elles s'affaiblissent et s'oblitèrent presque entièrement par le défaut de culture et d'activité.

La force des images et des souvenirs est en raison de la vivacité des impressions reçues ou de la manière dont les choses ont été senties. L'organisme et ses conditions ont une grande influence sur la sensibilité, sur les sens et leurs fonctions. Ainsi la constitution du corps, la proportion des solides et des liquides, le tempérament, la prépondérance du système sanguin ou du système nerveux, de la lymphe, de la bile ou des autres humeurs, y apportent des changements notables. Viennent en outre toutes les circonstances du lieu et du temps, l'air plus ou moins pur qu'on respire habituellement, la lumière plus ou moins bril-

lante, le climat, le genre de nourriture plus subtile ou plus grossière, l'usage des boissons spiritueuses, des liqueurs fermentées ou non fermentées, la position topographique, plateaux, montagnes, vallées, plaines, intérieur des terres, bords de la mer ou des fleuves, continents ou îles, villes ou campagnes, capitales ou provinces, et enfin tous les objets avec lesquels l'être sensible est en relation habituelle, et qui modifient singulièrement sa manière de voir et de concevoir les choses par leur action de tous les jours, de tous les moments. Combien l'imagination des hommes de l'Orient et du Midi est différente de celle des hommes de l'Occident et du Nord! Quelle immense variété dans les facultés humaines, dans celles surtout qui dépendent le plus du corps et de ses organes, aux quatre points cardinaux du globe, partout où la température et l'influence du climat sont notablement diverses! Ici se retrouve l'action énergique de l'esprit physique, résultat du développement de la nature animale, et qui s'alimente et se répare dans la nature qui l'entoure, par la respiration, par la nutrition, par tous les modes d'absorption, par toutes les voies de la vie. Les sens, l'imagination, la mémoire, l'entendement lui-même, en tant qu'il est en rapport avec le monde extérieur, tiennent beaucoup de cet esprit, et par conséquent de la nature dont il émane et de celle dont il se nourrit. Aussi voit-on ces facultés varier notablement dans leur exercice, en raison des mutations organiques causées par l'âge, par le sexe, par la maladie. La mémoire et l'imagination sont autres aux différentes époques de la vie. Fraîches, vives,

faciles dans l'enfance, l'adolescence et la jeunesse, tant que l'homme physique est en croissance, elles deviennent pénibles, lentes, ternes dans l'âge mûr et surtout dans la vieillesse. Elles diminuent avec le corps et le plus souvent elles s'éteignent avant la mort, à mesure que la sensibilité s'affaiblit et s'émousse. Le desséchement et l'amoindrissement des organes qui servent aux fonctions de ces facultés, y contribuent puissamment.

L'influence du sexe est aussi remarquable à l'époque où l'homme et la femme commencent à se distinguer. L'imagination de la jeune fille prend un tout autre caractère que celle du jeune homme. Elle est plus vive, quoique moins impétueuse et se jetant moins au dehors, à cause de sa sensibilité plus délicate; et le genre d'images et de tableaux qu'elle reproduit le plus volontiers, est analogue aux penchants, aux goûts, aux mœurs et aux occupations de son sexe. Il y a plus de mouvement, plus d'éclat, plus de bruit dans l'imagination de l'homme, en raison de son besoin d'activité plus grand, de ses désirs plus énergiques, de ses passions plus violentes. Quant à la mémoire, la femme l'a en général plus facile et plus tenace. En vertu de la force attractive qui domine en elle, elle retient et garde mieux, surtout ce qui concerne les affaires du cœur, ce qui se rapporte à ses affections, ce qui intéresse les personnes et les choses. Elle oublie facilement les notions abstraites et générales qu'elle comprend moins bien et qui excitent peu son attention, parce que sa vie n'est point tournée de ce côté. La spéculation ne lui va guère et les choses de ce genre lui restent difficilement dans l'esprit.

Enfin la maladie apporte à ces facultés des modifications dont nous indiquerons sommairement les plus remarquables. Dans les maladies inflammatoires, le cerveau est surexcité par l'ardeur de la fièvre, le sang y afflue avec abondance et rapidité ; l'imagination s'exalte et il en résulte ce qu'on appelle vulgairement *le transport*, espèce de délire où les images, qui paraissent dans l'entendement, acquièrent un tel dégré de vivacité qu'elles sont prises pour des réalités. Dans certaines affections nerveuses et dans les phthisies pulmonaires arrivées au dernier degré, la sensibilité devient si irritable que l'imagination, toujours en émoi et sur le qui-vive, se figure mille choses qui inquiètent et agitent le malade. Pendant la prostration qui succède ordinairement à la période d'exaltation dans les fièvres putrides et typhoïdes, il y a un abattement général, un *coma* complet ; la sensibilité est comme éteinte ; les sens font à peine leurs fonctions, l'imagination est frappée de stupeur et la mémoire paraît tellement abolie que le malade oublie les mots de sa langue et jusqu'aux noms des choses les plus communes et des personnes qu'il aime le mieux. L'exercice de ces facultés peut encore être momentanément suspendu ou tout à fait empêché par l'apoplexie, qui, en comprimant l'encéphale par un épanchement de sang ou de sérosité, le rend incapable d'agir dans son intégrité ou par l'une de ses parties. C'est ce qui peut encore arriver par une commotion du cerveau, par une lésion de sa substance, par la formation d'un abcès ou dépôt, par l'introduction d'un corps étranger à la suite d'une blessure, etc.

L'exercice fréquent, bien réglé, a une grande influence sur le perfectionnement de l'imagination et de la mémoire. Quand l'imagination domine ou est abandonnée à elle-même, elle s'exalte facilement, divague et extravague le plus souvent, emportée subitement par l'excitation des objets qui affectent les sens, ou de chaque désir ou caprice qui pousse la volonté à l'action. Il devient alors très-difficile de l'arrêter, de la maîtriser, de la calmer. Elle se monte aisément jusqu'à un enthousiasme factice, qui peut produire toutes les espèces de fanatisme, et entraîner l'homme à de grands écarts, quelquefois à de grands crimes. C'est dans ces cas qu'elle mérite le nom de *folle de la maison* que Malebranche lui a donné; et en effet elle mène souvent à la folie. Mais si, maintenue par une raison éclairée et une volonté ferme, elle est obligée de s'astreindre dans son exercice à une méthode sévère et à des règles fixes, comme dans les études littéraires et artistiques bien conduites; si elle travaille sous l'inspiration d'idées supérieures, avec la direction d'un jugement sain et d'un goût pur, alors elle acquiert, par la répétition de ses actes, une grande facilité de reproduction et de combinaison, et elle devient un instrument très-utile à la raison et à l'intelligence, pour rendre d'une manière sensible et frappante des pensées abstraites ou de sublimes conceptions. Quant à la mémoire, tous ceux qui ont fait des études savent par expérience combien l'exercice continu lui donne de force et de sûreté. L'habitude d'apprendre par cœur diminue singulièrement l'effort nécessaire pour retenir et pour rappeler,

témoin les enfants qui, en apprenant chaque jour, finissent par retenir, comme en se jouant, de longues suites de mots et de phrases où ils comprennent peu de chose, et qu'ils oublient aussi facilement qu'ils les ont apprises. Ceux que leur état oblige à réciter beaucoup de mémoire, les acteurs par exemple, doivent répéter très-souvent ce qu'ils savent pour en conserver la suite, et en faciliter la reproduction dans l'esprit ; sinon, la chaîne se rompt au bout de quelque temps, des anneaux disparaissent, les liaisons s'effacent et la mémoire trébuche à chaque pas. Du reste il ne faut pas croire qu'en ce qui concerne la science et l'étude on puisse jamais suppléer par la mémoire au travail de la pensée. L'imagination et la mémoire ne sont que les servantes et pour ainsi dire les manœuvres de l'esprit ; elles lui préparent ses matériaux et ses instruments ; elles lui fournissent des images et des signes sans lesquels il ne peut fonctionner : mais si l'on n'a que ce qu'elles donnent, si on ne sait que ce qu'elles représentent, on ne sait en effet que des mots, des images et des signes, on ne possède que l'écorce ou la lettre de la chose, ou plutôt on ne sait rien. Car le mot, l'image et le signe n'ont de sens que par la chose signifiée : l'écorce ne vaut rien sans le fruit, et sans l'esprit la lettre est morte.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME.

CHAPITRE Ier.

Ce que c'est que la Psychologie.

Pages.

Définition de la Psychologie..... 2

Méthode *a priori* : *Psychologie pure*..... 9

Méthode *a posteriori : Psychologie expérimentale*..... 16

Division de la Psychologie expérimentale : *Psychologie intellectuelle, Psychologie morale*..... 20

Conditions de l'observation psychologique... 30

On ne peut expliquer le développement de l'esprit humain, sans connaître ce que c'est que le monde, la nature, l'esprit de la nature et leur rapport avec l'homme..... 32

CHAPITRE II.

Du monde, de la nature et de l'esprit de la nature.

Définitions diverses du mot *monde*..... 33

Explications diverses du mot *nature*..... 38

Recherches sur le sens véritable du mot nature..... 43

Ce qui constitue la nature des êtres..... 46

Le monde est le produit de la nature par l'esprit qui l'anime.. 47

De l'*esprit;* son origine, son caractère..... 50

Pages.

Notions vagues de l'école empirique : erreur de Descartes et des écoles qui l'ont suivi..... 51
De la dualité de nature et de substance : du *ciel* et de la *terre;* de l'âme et du corps..... 54
Opinion des philosophes anciens et modernes. — Doctrine chrétienne : hiérarchie des deux natures..... 59
De l'esprit de la nature..... 59
Dualité de l'esprit : 1° esprit intelligent ; 2° esprit physique : animal, végétal, minéral..... 66
Caractères de l'esprit dans tous les règnes..... 70
Constitution de l'esprit..... 75
Distinction de l'esprit et de l'âme..... 77
Erreurs qui résultent de leur confusion : théorie des causes occasionnelles : de l'harmonie préétablie : du médiateur plastique..... 84

CHAPITRE III.

De la constitution de l'esprit humain.

Dualité de la nature dans l'homme, abrégé de l'univers..... 91
Dualité de vie et d'esprit dans l'homme..... 95
De l'harmonie des deux esprits..... 98
Du *grand esprit du monde,* esprit mixte, procédant du rapport de l'esprit céleste et de l'esprit terrestre dans l'univers.. 99
De la *raison humaine,* esprit intermédiaire, procédant de l'union de l'esprit intelligent et de l'esprit physique dans l'homme..... 99
Raison, caractère spécifique de l'homme actuel..... 103
Rationalité de l'homme, conséquence de l'idée de sa création. 108
Rang de la raison..... 113
Erreurs des psychologues allemands, de Condillac, de Cabanis, des matérialistes..... 114
Du *sens commun,* base de la *raison naturelle*..... 119

Pages.
De la *raison spéculative* et de la raison morale..... 122
Division et lutte de la raison en elle-même..... 129

CHAPITRE IV.

Du développement de l'esprit humain : de la sensibilité et des sens.

Quatre périodes du développement de l'esprit humain..... 133
Développement des facultés résultant du commerce de l'esprit de l'homme avec le monde..... 136
Formation de la connaissance ; divers systèmes..... 140
1° Philosophie *réaliste* : Aristote, Loke, Condillac, Rousseau, Montesquieu. — La France..... 141
2° Philosophie *idéaliste :* Leibnitz, Fichte, Schelling, Hégel. — L'Allemagne..... 143
3° *Scepticisme :* Hume : négation de la connaissance..... 147
4° *Criticisme :* Kant : impossibilité de la science..... 151
Dictées du sens commun..... 153
Certitude de la perception externe..... 154
Le sens intime ni les sens externes ne trompent ; l'erreur vient de la raison..... 160
Considérations physiques, physiologiques et psychologiques nécessaires pour résoudre la question de l'origine et de la formation de la connaissance..... 164
Cette question ramène à celle de la formation de la *conception*. 165
De la *sensibilité* et de l'*entendement*, conditions nécessaires de la conception..... 166
De la sensibilité en général..... 170
Son importance. Explication de la maxime : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*..... 170
Réaction du *moi* vers le *non-moi*..... 173
Conscience du *moi*. Expérience du *non-moi*..... 173
Discernement des influences ; mobiles de l'activité..... 174
Triple forme de la sensibilité..... 175

Pages.
Sensation 176
Sensibilité spirituelle ; sentiment 177
Sentiment pur 178
Sensorium commune, foyer de la sensation 180
Sens. — Organes des sens 180
Véritable classification des conceptions, ou fondement naturel des *catégories* 184
Des trois régions du corps humain 185
Du cerveau, organe général de l'esprit 189
Origine des nerfs ; trois classes de nerfs encéphaliques 193
De leurs fonctions 195
Coopération de l'encéphale aux fonctions de l'intelligence 196
De la vision.— De la lumière ; ses lois 199
Des corps visibles 202
De l'œil, pôle du cerveau 203
Marche du rayon lumineux à travers l'œil 204
Fonction du sens de la vue 209
Faits psychologiques de la vision 209
Du regard ; ses propriétés 210
Perception de l'*extériorité*, de la grandeur, de la forme, de la distance des objets 214
Comment nous voyons les objets droits 217
Comment avec les deux yeux nous ne voyons qu'un seul objet. 220
Dignité hiérarchique des sens indiquée par l'ordre de la formation de leurs organes 222
L'œil est l'organe de perception qui se forme le premier ; loi de la polarisation 222
La lumière est le premier besoin de l'homme 226
Force et dignité des conceptions formées par la vision 228
Première catégorie : catégorie de la *substance* 232
De l'abdomen ; polarisation de l'estomac dans la bouche, organe du goût 237
La bouche est le second organe de perception qui apparaisse. La nourriture est le second besoin de l'homme 237
Rapport de l'œil avec l'extrême dehors des choses, avec le général ; rapport de la bouche avec l'extrême dedans, avec le particulier 240

Pages.
Vue, sens de la manifestation ; science..... 243
Goût, sens du mystère ; sagesse..... 243
Goût instinctif du vrai, du bien, du beau..... 246
Seconde catégorie : catégorie de la *qualité*..... 248
L'homme ne vit pas seulement de lumière et de pain, il lui faut encore la parole de Vérité 252
De l'oreille. 253
L'oreille est l'organe de perception qui se forme le troisième.. 254
De l'ouïe. — Du son..... 255
Manière dont s'accomplit l'audition.. 257
Du rayon sonore..... 258
De la parole, objet de l'ouïe..... 261
Le développement de l'homme psychique se fait en sens inverse de celui de l'homme physique..... 267
Troisième catégorie : catégorie de la *quantité*..... 272
Division des conceptions en universelles, générales, individuelles..... 273
De l'odorat, sans auxiliaire du goût..... .. 276
Le nez est le quatrième organe de perception qui apparaisse..... 277
Des odeurs : atmosphère des corps..... 278
Olfaction 282
Influence de l'odorat sur l'imagination..... 284
Du toucher. — Organes du toucher ; de la main..... 286
De la peau..... 288
Objet du toucher ; sensation de la résistance, de l'élasticité... 289
Perception des dimensions des solides..... 289
Sensation de la pesanteur..... 290
Sensation des corps polis ou rudes..... 291
Appréciation de la distance, du mouvement dans l'espace.... 293
La sensibilité est répandue par tout le corps..... 295
Sensation de la santé..... 297
Sensation de la faim, de la soif..... 298
Sensation de la chaleur, du froid..... 300
Sensation de la fatigue..... 301
Sensations qui annoncent le besoin du mouvement, du repos, du sommeil et toutes les nécessités de la nature..... 302

Pages.

L'homme, par sa constitution, est en rapport avec tout l'univers; par les sens avec la nature inférieure; par la sensibilité spirituelle avec le monde des intelligences; par le sentiment le plus profond avec Dieu..... 303

CHAPITRE V.

De l'entendement, de l'imagination de la mémoire.

Première condition de la formation de la *conception:* forme concevante, l'*entendement*..... 304
Fonction de l'entendement. — L'entendement est le miroir vivant de l'âme..... 307
Seconde condition : préexistence des germes de toute connaissance dans l'entendement. — Question des *idées innées*... 314
Troisième condition : nécessité d'une action fécondatrice. — La lumière est l'agent fécondateur universel..... 323
Réaction de l'âme vers l'agent fécondateur; développement du germe spirituel..... 325
Deux espèces de conceptions : *images, idées*..... 329
Puissance réfléchissante de l'entendement pour se représenter les choses dans l'espace : *imagination*..... 335
Les conditions de l'existence sont aussi celles de la conception: l'*espace* est la première condition de l'existence..... 341
Espace visible; espace intelligible..... 341
La conception de l'espace, base des axiomes et des définitions géométriques : idée de l'immensité..... 345
Le *temps* est la seconde condition nécessaire de l'existence... 346
Temps général; temps propre ou durée de chaque existence.. 347
Le temps est la seconde forme nécessaire de la conception... 353
Puissance par laquelle l'entendement se représente les choses dans le temps : *mémoire*..... 353
Analyse de la *réminiscence* et du *souvenir*..... 354
L'*association* des conceptions facilite le souvenir..... 360

Pages.
Conditions de la reproduction d'une conception ou du rappel d'un souvenir..... 374
La conception du temps, base des axiomes et des définitions arithmétiques : idée de l'éternité..... 378
Circonstances qui influent sur le développement et le perfectionnement de l'imagination et de la mémoire..... 380

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

Paris. — Imprimerie de P.-A. BOURDIER et Cᵉ, 30, rue Mazarine.

Rejean
&
Josée

XXX

Janvier 85

La Bibliothèque
Université d'Ottawa

Echéance

Celui qui rapporte un volume après la dernière date timbrée ci-dessous devra payer une amende de cinq sous, plus un sou pour chaque jour de retard.

The Library
University of Ottawa

Date due

For failure to return a book on or before the last date stamped below there will be a fine of five cents, and an extra charge of one cent for each additional day.

AUG 09 1988

22 1988

JUL 28 1988

29 OCT. 1991

23 OCT. 1991

AVR 15 1996

11 AVR. 1996

a39003 000540806b
BF 162 .B375 1859 V1
BAUTAIN, LOUIS EUGENE
ESPRIT HUMAIN

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 06 05 11 02 0